

**KANTS VORSEHUNGSKONZEPT
AUF DEM HINTERGRUND DER
DEUTSCHEN SCHULPHILOSOPHIE
UND -THEOLOGIE**



— Von —

ULRICH L. LEHNER

Series Editor: A.J. VANDERJAGT

BRILL

Kants Vorsehungskonzept
auf dem Hintergrund der deutschen
Schulphilosophie und -theologie

Brill's Studies in Intellectual History

General Editor

A.J. Vanderjagt, University of Groningen

Editorial Board

C.S. Celenza, Johns Hopkins University, Baltimore

M. Colish, Oberlin College

J.I. Israel, Princeton University

J.D. North, University of Groningen

W. Otten, Utrecht University

VOLUME 149

Kants Vorsehungskonzept
auf dem Hintergrund der
deutschen Schulphilosophie
und -theologie

von

Ulrich L. Lehner



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2007

Brill Academic Publishers has done its best to establish rights to use of the materials printed herein. Should any other party feel that its rights have been infringed we would be glad to take up contact with them.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Lehner, Ulrich L., 1976–

Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie / von Ulrich L. Lehner.

p. cm. – (Brill's studies in intellectual history, ISSN 0920-8607 ; v. 149)

Originally presented as the author's thesis—Regensburg, 2005.

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN-13: 978-90-04-15607-4

ISBN-10: 90-04-15607-0

1. Kant, Immanuel, 1724–1804. 2. Providence and government of God—History of doctrines—18th century. 3. Philosophical theology—History—18th century. I. Title. II. Series.

B2799.G6L44 2007

231'.5092—dc22

2006047867

ISSN: 0920-8607

ISBN-13: 978 90 04 15607 4

ISBN-10: 90 04 15607 0

Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	xi
Kapitel 1. Einleitung.....	1
Kapitel 2. Kurzer Überblick über die Vorsehungslehre in Philosophie und Theologie.....	5
Terminologie des Vorsehungstraktats in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts	15
Inhaltliche Kontroversen über die Vorsehungslehre im 18. Jahrhundert	21

ERSTER TEIL

PHILOSOPHISCHE VORSEHUNGSKONZEPTE

Kapitel 3. Bedeutende Einflüsse außerhalb der Schulphilosophie ..	31
Von der emblematischen Weltansicht zur Newtonischen Philosophie	31
Bayles Vorsehungskeptizismus und anthropologischer Pessimismus	37
Skeptizismus und Vorsehungskritik bei Hume	42
Die Marginalisierung des göttlichen Weltwirkens bei Leibniz	45
Lessings pädagogischer Vorsehungsbegriff	52
Herders providentieller Fortschrittsgedanke	54
Kapitel 4. Christian Wolff (1679–1754).....	59
Die Vorsehung als „Verknüpfung der natürlichen Absichten der Dinge“	59
Freiheit und Notwendigkeit	66
Gottes Wille und die Beste aller möglichen Welten	69
Regelmäßigkeit der Natur und Vorsehungsplan	70
Das Problem des physischen und moralischen Übels	73
Die Unveränderlichkeit göttlicher Ratschlüsse	75

Erhaltung und Annihilation der Schöpfung	77
Zusammenfassung	78
Kapitel 5. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762)	81
Nexus universalis	82
Nexus pneumatico-mechanicus et mechanico-pneumaticus	84
Providenzlehre innerhalb der Rationaltheologie	85
Zusammenfassung	89
Kapitel 6. Christian August Crusius (1712–1775)	91
Gottes Wirkungen und Vollkommenheiten	92
Göttliches Vorherwissen	93
Der freie göttliche Wille und seine Abhängigkeit von den immanenten Vollkommenheiten	95
Die Wirkungen Gottes	98
Erhaltung der Substanzen der Dinge	98
Erhaltung der Ordnung der Dinge	100
Regierung der Welt	101
Aneignung des Vorsehungsglaubens	107
Zusammenfassung	108
Kapitel 7. Moses Mendelssohn (1728–1786)	109
Optimismus zwischen Pope und Malebranche	110
Sokrates als der Offenbarer der „wahren“ Vorsehung	111
„Die Sache Gottes“—Spalding und Mendelssohn gegen Abbt ..	114
Mendelssohn versus Basedow: Demonstration versus Wahrscheinlichkeit	121
Gemäßigter Fatalismus und Freiheit des Menschen	123
Zusammenfassung	124
Kapitel 8. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)	127
Die Notwendigkeit von Theologie und Providenz	128
Die Vorsehungslehre des Reimarus	132
Zusammenfassung	141
Kapitel 9. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789)	143
Das Wesen der Religion und die Vorsehung	144
Der Vorsehungsglaube in Absetzung von Un- und Aberglauben	148
Die Differenzierungen der Vorsehungslehre	149

Die Notwendigkeit der Offenbarung für einen angemessenen Vorsehungsbegriff	152
Zusammenfassung	154

ZWEITER TEIL

THEOLOGISCHE VORSEHUNGSKONZEPTE

Kapitel 10. Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757)	159
Vorsehung als Teil der natürlichen Anthropologie	160
Die trinitarische Konzeption der Vorsehung und ihre Gründe...	162
Die Mittelursachen als Instrument der Vorsehung	164
Die Objektdifferenzierung in generelle und spezielle Vorsehung.	165
Die Dimensionen der Vorsehung: <i>conservatio</i> , <i>concursus</i> und <i>gubernatio</i>	167
Die außerordentliche Regierung durch das Wunder	176
Zusammenfassung	180
Kapitel 11. Johann Friedrich Stapfer (1708–1775)	183
Stapfers Vorsehungslehre	185
Die Vorsehung als <i>conservatio</i> , <i>concursus</i> und <i>gubernatio</i>	196
Attribute und Beweise der Vorsehung	210
Zusammenfassung	215

DRITTER TEIL

DER „VORKRITISCHE“ KANT

Kapitel 12. Das Optimismusfragment (1753–1755)	219
Kapitel 13. „Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen“ (1754)	225
Kapitel 14. Kants Schriften über das Erdbeben von 1755	229
Kapitel 15. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755)	237
Die Aussöhnung von Physik und Religion	239
Die Vorsehung und ihre Gesetze als Einheitspunkt	242
Die dynamische Schöpfung und ihre Dauer	246
Die Lehre von einer schrittweise sich vollendenden Schöpfung ..	248
Zusammenfassung	255

Kapitel 16. Die „Nova dilucidatio“ (1755) und „De mundi sensiblis“ (1770).....	259
Kapitel 17. „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1762)	263
Kapitel 18. „Der einzig mögliche Beweisgrund“ (1763)	265
Gott als notwendige Voraussetzung der inneren Möglichkeit der Dinge	265
Gottes Wesen und die Harmonie der Dinge	268
Notwendige und künstliche Naturordnung	272
Das Problem einer autarken Welt.....	275
Die Notwendigkeit supranaturaler Supplementierung	277
Die Entstehung menschlichen Lebens und die Physikotheologie ..	278
Zusammenfassung	285
Kapitel 19. „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764)	287
Kapitel 20. „Träume eines Geisterschers“ (1766)	293
Kapitel 21. „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775) .	297

VIERTER TEIL

DER „KRITISCHE“ KANT

Kapitel 22. Der „kritische“ Kant im Überblick	301
Kapitel 23. Religionsphilosophie und Metaphysik	309
Die Einzigartigkeit des transzendentalen Ideals.....	310
Kants Verständnis von Schöpfung und Vorsehung	312
Der Begriff des Urwesens.....	312
Gott als Gesetzgeber, Regierer und Richter	315
Gott als moralische Weisheit	319
Harmonie der Welt und Uneinsichtigkeit der Vorsehung	321
Die moralische Welt als <i>summum bonum</i>	322
Das Verständnis der göttlichen Regierung.....	328
Verständnis der göttlichen Mitwirkung	333
Kritik an der schultheologischen Terminologie und Konzeption ..	338
Das Problem des Bösen und der gnadenhaften Ergänzung	341

Die Vorsehung und das Böse in der „Theodizeeschrift“	341
Der Ursprung des Bösen und die göttliche Gnade in der „Religionsschrift“ und den Pölitz'schen Vorlesungsnachschriften	345
Gebet, Gnadenmittel und Gnadenerfahrung in der „Religionsschrift“	359
Die Kirche als Vorsehungszweck	363
Der berechnete Vernunftglaube	367
 Kapitel 24. Kants Teleologie	 379
Teleologische Prinzipien als Voraussetzung für die Wissenschaften	379
Die Transformation der „Zweckmäßigkeit“ in der „Kritik der Urteilkraft“	383
Die Kritik der teleologischen Urteilkraft	393
 Kapitel 25. Kants Anthropologie	 415
Der Fortschritt der Gattung als vernunftnotwendiges Postulat ...	415
Der Zwang der Vorsehung	418
Implikationen des Gattungsbegriffs	421
 Kapitel 26. Geschichtsphilosophie und Politische Philosophie	 429
Die Einflüsse Rousseaus, Iselins und Wielands	429
Der prospektive Leitfaden für die Geschichte	432
Die Geschichte der Freiheit	441
Der „Ewige Friede“ und der Zwang der „Künstlerin Natur“ ...	447
Die Wirkweisen der „nötigenden“ Vorsehung	450
Die Konstatierung des Fortschritts durch Geschichtszeichen ...	454
 Kapitel 27. Zusammenfassung	 465
 Literaturverzeichnis	 485
Siglenverzeichnis der Werke Immanuel Kants	485
Primärliteratur	486
Sekundärliteratur	493
Register	521

VORWORT

Die göttliche Vorsehung mit dem Werk Immanuel Kants in Verbindung zu bringen, wird den Leser überraschen, der Kant nur als „Alleszermalmer“ der Metaphysik kennt und nicht als tiefreligiösen, metaphysischen Denker. Dieser hatte in der Tat Wichtiges über die Providenz zu sagen—und seine Gedanken beeinflussten auch nachhaltig die deutsche Philosophiegeschichte. Dennoch hat es bis zur vorliegenden Studie, die im Sommersemester 2005 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen worden ist, keine monographische Darstellung der kantischen Vorsehungslehre und ihres geistesgeschichtlichen Hintergrundes gegeben.

Neben der *providentia divina*, die mich dieses Vorhaben in überschaubarer Zeit ausführen ließ, danke ich besonders meinem Doktorvater *Prof. Dr. Dr. Ulrich G. Leinsle OPraem (Regensburg)* und dem Zweitgutachter *Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ (München)*, der mich auch auf das Thema Vorsehung bei Kant aufmerksam gemacht hatte, für ihre stets freundliche und konstruktive Unterstützung. Auch stehe ich in der Schuld von *Prof. Dr. Giovanni Sala SJ (München)*, von dessen detaillierter Kantauslegung ich profitieren durfte, sowie von *Prof. Dr. Armin Kreiner (München)*, als dessen Assistent ich von 2004 bis 2006 tätig war. Die *spectata eruditio* der Genannten macht es eigentlich auch überflüssig darauf hinzuweisen, dass alle Mängel an diesem Buch allein dem Verfasser zuzuschreiben sind.

Vor allem aber danke ich meiner lieben Frau Angela, die ihren Ehemann zwei Jahre mit einem preußischen Aufklärungsphilosophen zu teilen hatte, und ohne deren rast- und rückhaltlose Unterstützung die Abfassung dieses Buches nicht möglich gewesen wäre. Ihr und meinen Söhnen Christopher und Benedict widme ich daher die vorliegende Studie.

Milwaukee, im September 2006

Ulrich L. Lehner

KAPITEL I

EINLEITUNG

Es gilt mittlerweile als etablierter Forschungskonsens, dass im 18. Jahrhunderts der Glaube an eine göttliche Vorsehung vom Phänomen „Aufklärung“ in seiner Existenz unangetastet bleibt. Auch wenn diese Epoche die Kritik an Wundern forciert, welche die Naturgesetze durchbrechen, so ist auch nach 1750 europaweit die Vorsehung immer noch ein äußerst beliebtes Publikationsthema und Element der allgemeinen Religiosität.¹ Dennoch lässt sich nicht abstreiten, dass sich der Vorsehungsglaube durch die Aufklärung einer tiefgreifenden Veränderung unterzogen hat. Welche Rolle der „Meister“ aufgeklärten Denkens, Immanuel Kant, in diesem Transformationsprozess spielt, liegt im Fokus der vorliegenden Arbeit. Es wird untersucht, ob sich die der Aufklärung vorgeworfene Naturalisierung des Vorsehungsbegriffs auch in der Philosophie Kants nachweisen lässt und von welchen Einflüssen seine Geschichts- und Providenzkonzeption geprägt ist. Dabei beschränkt sich diese Studie allerdings auf die schulphilosophischen bzw. -theologischen Einflüsse, d. h. auf jene Autoren, deren Hauptmerkmal entweder eine—zumeist an Wolff orientierte—Lehrbuchartige Systematik ist oder die zumindest der Lehrbuchtradition eine Vorrangstellung einräumen.

Bisher hat sich die Kantforschung nur innerhalb der Geschichtsphilosophie bzw. der politischen Philosophie mit der Vorsehung auseinandergesetzt,² allerdings ohne die systematischen Entwürfe der *Aetas Kantiana* zu analysieren. Aber erst der zeitgenössische Kontext ermöglicht eine Einordnung des Kantischen Vorsehungsdenkens. Josef Bohatec hat zwar eine Rückführung von Gedanken der kantischen „*Religions-*

¹ Jonathan Clark, „Providence, Predestination and Progress: Or, did the Enlightenment fail?“, *Albion* 35 (2003): 559–589, hier: 572.

² Cf. Manfred Riedel, „Einleitung,“ in: *Immanuel Kant—Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam, 1999); Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993); Idem, „Kant, History, and the Idea of Moral Development,“ *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999): 59–80; Idem, „Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001): 201–219.

schrift“ auf ihre theologischen Quellen versucht, allerdings ohne dabei dem Aspekt der Providenz viel Beachtung zu schenken.³ Es fehlte bis jetzt eine detaillierte Darstellung der von Kant benutzten, vor allem schulphilosophischen und -theologischen Lektüre,⁴ die einen Einfluss auf sein Vorsehungsdenken genommen haben könnte.⁵ Aber auch die Auseinandersetzung Kants mit Mendelssohn und Abbt wurde bisher kaum gewürdigt. Die in der vorliegenden Studie untersuchten Denker sind allesamt Immanuel Kant bekannt gewesen. Von nicht wenigen besaß er Originalausgaben ihrer Werke, von anderen ist zumindest Kants Lektüre eruierbar.

Im *ersten Teil* kommen Denker aus der philosophischen Fakultät zu Wort. Sie stellen die Haupteinflüsse auf Kant dar. Vor allem das Werk Wolffs wird unter der Fragestellung untersucht, ob sich nach der Herausarbeitung seines Vorsehungsbegriffs die kantische Vorsehungslehre als Kontrastfolie abhebt oder nicht. Da Kant auch die Werke von Baumgarten, Reimarus, Jerusalem, Spalding, Mendelssohn und Crusius kannte, ist zu eruieren, auf welche Weise sie das Wirken der Vorsehung, d.h. des Wirkens Gottes in der Welt, konzipieren und welche Probleme für sie vorrangig sind. Es ist auch zu klären, ob und wie sie Naturwissenschaft und göttliche Providenz, menschliche Freiheit und Naturnotwendigkeit, sowie Liebe und Souveränität Gottes miteinander in Einklang zu bringen versuchen.

Im *zweiten Teil* werden Autoren aus der theologischen Fakultät behandelt. Obwohl bereits Bohatec die Beeinflussung Kants durch den Schweizer Reformierten Johann Friedrich Stapfer herausgestellt hatte, ist die Forschung bisher meist achtlos an dessen monumentalem theologischen Werk vorübergegangen. Diesem Umstand hilft eine Analyse von Stapfers „*Grundlegung zur wahren Religion*“ ab. Im Mittelpunkt steht

³ Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen* (Hildesheim: Olms, 1966), 101; 206–208; 634–635; 492.

⁴ Den Aspekt des Wunders untersucht zwar Bernhard Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), aber dies ist nur ein Gesichtspunkt der Providenzlehre.

⁵ Keine Ausnahme bilden Leslie Mulholland, „Freedom and Providence in Kant’s Account of Religion: The Problem of Expiation,“ in Philip J. Rossi et Michael Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington: Indiana UP, 1991), 77–111; Dietmar Lenfers, *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie* (Köln: Maschinenschriftliche Dissertation, 1965); Frieder Löttsch, *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant* (Köln: Maschinenschriftliche Dissertation, 1976).

die Frage nach der Wirkweise Gottes in der Welt, der Möglichkeit von Wundern und der Aufrechterhaltung der menschlichen Freiheit im Kontext der Gnade. Ebenso werden die Schriften von Siegmund Jakob Baumgarten aufgrund ihrer rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung herangezogen. Obwohl sie in der Tradition der wolffischen Schulphilosophie stehen, ist er als durchaus eigenständiger Denker anzusehen. Die Dogmatik Baumgartens ist zudem für das 18. Jahrhundert eines der weitverbreitetsten protestantischen Lehrbücher, so dass sie als Muster für den theologischen Aufbau des Vorsehungstraktats dienen kann. Die genannten Werke sind auf die einzelnen Differenzierungen der Wirkweisen, Wirkungen und Attribute der Vorsehung zu untersuchen.

Der *dritte Teil* analysiert zunächst das vorkritische Werk Kants. In chronologischer Analyse werden dabei seine Schriften vorgestellt und dahingehend untersucht, ob und wie sich Kant das Wirken Gottes in der Welt denkt, ob und wie weit er sich von der Schultheologie und -philosophie absetzt, welche Einflüsse im Verlauf seiner geistigen Entwicklung zunehmen oder abnehmen. Auch den Einflüssen aus der Okkultphilosophie und den Naturwissenschaften wird unter dieser Rücksicht nachgegangen.

Der *vierte Teil* umfasst das kritische Werk Kants. Da sich hier kaum rezeptionsgeschichtliche Entwicklungen aufzeigen lassen, sondern vielmehr die Anwendung der kritischen Hauptaxiome auf die verschiedenen Bereiche der Philosophie, wird von einer chronologischen Analyse abgesehen und statt dessen eine systematische Betrachtungsweise gewählt. Da sich unter diesem Blickwinkel aber dennoch inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen ergeben, werden kapitelweise Zusammenfassungen unnötig. Ferner finden sich in den beiden ersten Kritiken kaum Ausführungen über die Vorsehungslehre, weswegen die entsprechenden Textstellen in den Fußnotenapparat eingearbeitet wurden. Neben den Druckschriften werden auch die Reflexionen, das „*Opus Postumum*“, die Preisschrift über die „*Fortschritte der Metaphysik*“ sowie die beiden von Pölitz überlieferten Nachschriften von Kants Vorlesungen über „*Philosophische Religionslehre*“ (ca. 1783/84)⁶ und „*Meta-*

⁶ Costantino Esposito, „Introduzione,“ in: Immanuel Kant, *Lezioni di filosofia della religione* (Napoli: 1988), 11–31; Lothar Kreimendahl, „Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekanntenen Vorlesungsnachschrift,“ *Kant-Studien* 79 (1988): 318–328; Julius Guttman, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Kant-Studien Ergänzungshefte 1* (Berlin: 1906), 97 war noch von einer Datierung auf das Jahr 1780/81 ausgegangen.

physik“ (ca. 1773–1781)⁷ herangezogen, die mittlerweile als authentische Kantquellen anerkannt sind. Die kritischen Schriften Kants werden daraufhin untersucht, ob sich aus ihnen ein stimmiges Bild der Vorsehungslehre zeichnen lässt, das eine Differenzierung von Natur- und Vorsehungsplan zulässt. Dieses Bild wird dann mit den erarbeiteten Ergebnissen aus den anderen Teilen der Arbeit verglichen.

⁷ Aloysius Winter, „Die ‚Endabsicht der Metaphysik‘ vor ‚allen ihren Zurüstungen‘. Kann die Unterscheidung zwischen einem *ordo inventionis* und dem *ordo expositionis* der Kantforschung als Interpretationshilfe dienen?“, in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 293–329, hier 299 Anm. 12.

KAPITEL 2

KURZER ÜBERBLICK ÜBER DIE VORSEHUNGSLEHRE IN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung hat ihren Ursprung im antiken griechischen Denken. Auch wenn die *πρόνοια* bzw. *πρόγνωσις* im Sinne des Vorhersehens und Vorherbedenkens als Gegenbegriff zum rein naturkausalen Zufall bereits bei den Vorsokratikern, Herodot und Sokrates begegnet, war es Platons Theorie eines göttlichen Demiurgen, der die Welt durch die Vorsehung eingerichtet habe, die eine rege Diskussion über das göttliche Handeln in der Welt auslöste.¹ Diese setzte sich fort im Vorsehungsbegriff der Stoa. Zenon von Kition konzipierte die Vorsehung als Willensbestimmung der Weltseele (*λόγος*), die für die Erhaltung des Weltalls verantwortlich ist. Chrysipp schließlich erweiterte diese Vorstellung um die universale, minutiöse Regierung und Bestimmung der Dinge.² Von Panaithios von Rhodos aus der mittleren Stoa wurde als Reaktion auf Epikurs Vorsehungsleugnung die Idee entwickelt, die Vorsehung der Götter nehme sich nur bedeutender Sachverhalte an. Dieses Konzept wurde von der jüngeren Stoa wieder aufgegriffen.³

In der lateinischsprachigen Philosophie entwickelt sich aus dem älteren Verb *providere* das Nomen *providentia*. Für die Stoiker Epiktet, Mark Aurel wie auch Seneca war die Vorsehung ein Teil der umfassenden Weltseele, der die Regierung und determinierende Einrichtung

¹ Johannes Köhler, „Vorsehung. Antike und Mittelalter,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 1206–1213, hier: 1207; cf. Matthias Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen*, 2 vols. (Leiden, New York, Köln: Brill, 1976–1978). Nach Aristoteles kommt die Fähigkeit des Vorhersehens und Vorherbedenkens dem Menschen wie auch einigen Tieren zu (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894), VI, 7, 1141 a 28.

² Köhler, „Vorsehung,“ 1207.

³ Cicero, *De natura deorum*, ed. Wolfgang Gerlach et Karl Bayer (München, Zürich: Artemis & Winkler, 1990), II, 65: „Magna di curant, parva neglegunt.“

der Welt prädiert wurde.⁴ So fielen Providenz und Naturkausalität, d.h. Schicksal, zusammen.⁵ Ciceros breite Darstellung und Kritik dieses Gedankens trug zu seiner weiten Verbreitung und Wiederaufnahme in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie bei.⁶ Plotin und andere Neuplatoniker vermieden den Determinismus, indem sie die Providenz auf eine rational einsichtige, allgemeine Ordnungsfunktion reduzierten.⁷ Das Vorsehungsdenken der Antike kreiste demnach vor allem um die Problemkreise von Freiheit und Notwendigkeit und der Souveränität Gottes angesichts der Naturordnung.

Aus den Schriften des Alten Testaments ist hingegen kein systematischer Vorsehungsbegriff zu eruieren, während sich sehr wohl der Vorsehungsgedanke als fester Glaube an Gottes Erhaltung der Welt, seine Vorsorge und Hilfe findet.⁸ Erst in den hellenistisch beeinflussten Büchern des Alten Testaments (1 u. 2 Makk; Weish) findet sich der Begriff der *πρόνοια*. Über die Tradition des hellenistischen Judentums und Augustins⁹ fand der stoisch geprägte Vorsehungsbegriff dann seinen Weg in die christliche Theologie.¹⁰ Trotz des Eingeständnisses der prinzipiellen Unerforschlichkeit des göttlichen Willens (Röm 11, 33f.) wurde für das Christentum die Vorsehung zum „tragenden Fundament“ des Glaubens, weil durch sie der Gesamtlauf der Welt heils-

⁴ Friedo Ricken, *Philosophie der Antike* (Stuttgart: Kohlhammer, ²1993), 169; Köhler, „Vorsehung“, 1207–1208.

⁵ Hermann Deuser, „Vorsehung. Systematisch-theologisch,“ in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 35 (Berlin, New York: de Gruyter 2003), 302–323, hier 302; Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁷1992), vol. 1, 93–101; Hendrik Benjamins, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origines* (Leiden et al.: Brill, 1994), 9–49. Seneca betrachtet außerdem den Suizid als „höchsten Ausdruck“ ethisch-kosmischer Überlegenheit und sieht „sich darin von der göttlichen Vorsehung geführt.“ (Deuser, „Vorsehung“, 302).

⁶ Er bezeichnete die stoische Providenzvorstellung als „*anus fatidicam*“ (Cicero, *De natura deorum* I, 18).

⁷ Christian Parma, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1971).

⁸ Roman Küschelm, „Vorsehung. Biblisch,“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10 (Freiburg et al.: Herder, 2001), 895–897.

⁹ Kurt Flasch, *Augustin. Eine Einführung in sein Denken* (Stuttgart et al.: Reclam, ³2003), 26 weist darauf hin, dass Augustinus die Dreigliederung, er habe nie an der Existenz Gottes, seiner Unveränderlichkeit und seiner Vorsehung gezweifelt (*Confessiones* VI 5, 7–8 und VII 7, 11) von Cicero, *De natura deorum* II 1, 3 übernommen hat. Selbst während seiner Nähe zur akademischen Skepsis gab Augustinus das Gebet an die Vorsehung nie auf (*Ibid.*, 36).

¹⁰ Johannes Behm, „*πρόνοια*,“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Georg Kittel, vol. 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 1966), 1004–1011.

geschichtlich erschlossen werden konnte.¹¹ So wurde etwa die Gottesnähe in Jesus Christus „als providentielles Handeln“ verstanden und als Manifestation von Gottes liebender Vorsorge und Bundestreue.¹² Dem christlichen Schöpfungsverständnis ließ die theologische Spekulation als Konsequenz die göttliche Erhaltung seiner Schöpfung (*conservatio*) folgen: Die Welt musste aufgrund ihrer Kontingenz¹³ von Gott (in ihrem Sein) erhalten werden.¹⁴ Indem man die Erhaltung von der Schöpfung differenzierte, schuf man die Grundlage für die Vorsehungslehre als der Reflexion auf das Wirken Gottes in und an der Welt.¹⁵ Die *Providentia Dei* regierte nach diesem Verständnis die Welt (*gubernatio*) und verlieh den Dingen ebenso wie dem Menschen Eigentätigkeit. Zudem wirkte sie aber auch an den freien Handlungen des Menschen mit (*concursus*). Zu den Kirchenvätern, die eine heilsgeschichtliche Deutung der Vorsehung vorlegten, gehören vor allem Irenäus von Lyon und Augustinus. Letzterer identifiziert sogar *praescientia* und *praedestinatio*.¹⁶ Auf Augustinus scheint auch die Unterscheidung von *providentia generalis* (oder *universalis*) und *providentia specialis* zurückzugehen. Während die erstere die natürlichen Dinge ordnet und lenkt, nimmt sich die *spezielle* Vorsehung der freien Handlungen der Vernunftwesen an.¹⁷ Laktanz hob vor allem gegen die Epikuräer die alles regierende Providenz (*gubernatio*) hervor und zeigte auf, dass die Vorsehungsleugnung die Leugnung der Existenz Gottes impliziert.¹⁸ Dagegen verknüpfte Klemens von Alexandrien die Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes mit der Vorsehung.¹⁹ Dennoch wurde die Definition der Vorsehung durch Boe-

¹¹ Küschelm, „Vorsehung“, 897. Gute Überblicksdarstellungen über die Geschichte der Vorsehungslehre bieten Leo Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung. Handbuch der Dogmengeschichte II/2a* (Freiburg et al.: Herder, 1963); Silke Petra Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der „Pronoia“ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche* (Berlin, New York: De Gruyter, 2002).

¹² Deuser, „Vorsehung“, 303.

¹³ Cf. Josef Schmucker, *Das Problem der Kontingenz der Welt* (Freiburg et al.: Herder, 1969).

¹⁴ Cf. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae I*, q. 104–105; Idem, *Summa contra Gentiles III*, c. 65–70; zur neueren Diskussion cf. Ingolf U. Dalferth, Philipp Stoellger (eds.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

¹⁵ Daher nennt Suarez auch die Erhaltung nach der Schöpfung den zweiten Akt Gottes. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (Paris: Vivès, 1866), disp. 21.

¹⁶ Georg Essen, „Vorsehung. Theologie- und dogmengeschichtlich,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche* vol. 10 (Freiburg et al.: Herder, 32001), 897–899, hier: 897.

¹⁷ Köhler, „Vorsehung“, 1211–1213.

¹⁸ Köhler, „Vorsehung“, 1209–1210; Laktanz, *De ira Dei. CSEL 27/1* (Wien: 1894), 72.

¹⁹ Essen, „Vorsehung“, 897.

thius für das Mittelalter ausschlaggebend: „Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.“²⁰ Die Welt wurde somit als von Gott gelenkt verstanden. Das Problem des Bösen wurde durch den Bezug auf die Willensfreiheit des Menschen gelöst bzw. mit dem Hinweis auf die Lenkung aller, auch der moralisch schlechten Handlungen, zu einem guten Ausgang für den unschuldig Leidenden.²¹

Reinhold Bernhardt hat eine wichtige Differenzierung der divergierenden Vorsehungskonzeptionen anhand ihrer handlungstheoretischen Grundausrichtung erarbeitet. Er zeigt, daß stärker „aktualistisch“ ausgerichtete Vorsehungslehren eher das spezifische Handeln Gottes betonen, während mehr „sapiential-ordinative“²² Providenztheorien die Einrichtung, Ordnung und Erhaltung des Kosmos einschließlich des göttlichen Vorherwissens hervorheben.²³ Freilich kann an dieser Einteilung kritisiert werden, dass nur *selten* eine eindeutige Kategorisierung eines spezifischen Vorsehungsentwurfs möglich ist. Dennoch ist Bernhardts Kategorisierung zur ersten Einordnung des Vorsehungsverständnisses bzw. deren Schwerpunkten hilfreich.

Die sapiential-ordinative Seite wurde von Thomas von Aquin als Teil der Gotteslehre betrachtet, weil dieser die ewigen, gottimmanenten Willensakte als verantwortlich für die Regierung der Welt ansah. Von der *providentia* als Wesenseigenschaft differenziert er begrifflich aber die *gubernatio* als Akt des göttlichen Intellektes.²⁴ In der thomasischen

²⁰ Boethius, *De Consolatione Philosophiae*. CSEL 67, ed. G. Weinberger (Wien: 1935), IV, 6, 9. Cf. Köhler, „Vorsehung“, 1210.

²¹ Köhler, „Vorsehung“, 1210.

²² Die sapientiale Seite, die Manifestation der „göttlichen Logizität in der Natur und Geschichte“ könne gar nicht handlungsmetaphysisch dargestellt werden: „Wo Gott als ontisches Letztprinzip, d.h. als inner- oder überpersonaler Grund allen Seins verstanden wird, als ewiges und unveränderliches *summum ens*, das allem Seienden im Mikro- wie im Makrokosmos Sein, Struktur und Entwicklungsrichtung gibt, dort wird sich eine Beschreibung seiner Wirksamkeit *nicht in Kategorien des Handelns* entfalten. Sie wird Gott nicht individuelle Akte in Raum und Zeit zuschreiben, mit denen er seinen Willen ausführt. Vielmehr stellt sich seine Wirksamkeit auf dieser Matrix der denkenden, den Kosmos durchwaltenden und zweckmäßig ordnenden Weltvernunft dar—als Ausfluss absoluter Intelligenz, die nicht aktual, sondern formativ wirkt, indem sie die innere Textur der Wirklichkeit sinnhaft präformiert und als solche dann realisiert.“ Reinhold Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung* (Gütersloh: Kaiser, 1999), 38–39.

²³ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 37.

²⁴ Essen, „Vorsehung“, 897–898.

Tradition beschränkte man sich hauptsächlich darauf, Gottes Wirken als Erstursache und ontologische Systemerhaltung zu denken. Schöpfungsplan und Vorsehung wurden synonym verstanden, die Mitwirkung der Vorsehung Gottes an den Akten des Menschen meist synergistisch gedacht.²⁵ Die Schule des Duns Scotus aber—und ihr nachfolgend die lutherische Theologie—machten Gottes allmächtigen *Willen* zum Auslegungsstandpunkt ihrer Vorsehungslehre. Das vorsorgende Handeln Gottes stand gemäß Luthers anthropozentrierter Theologie²⁶ im Mittelpunkt:

„Gottes Handlungskompetenz beschränkte sich diesem Modell zufolge *nicht mehr nur* darauf, als (Primär)Ursache alle Ereignisse in der Welt zusammen mit den geschöpflichen Sekundärursachen zu bewirken. Vielmehr war er selbst die alles Geschehen (unter freier, nicht-notwendiger Inanspruchnahme kreatürlicher Instrumente) bewirkende Instanz. [...] Damit war die Vorsehungslehre als Lehre vom *procurativen* Handeln Gottes bestimmt. Selbst dort, wo in der protestantischen Vorsehungslehre des 16. und 17. Jahrhunderts Motive der sapiential-ordinativen Vorsehungskonzeption aufgenommen wurden, blieb das aktualistische Grundverständnis dominierend.“²⁷

Damit zog zugleich der Protestantismus eine scharfe Grenzlinie zum katholischen, vor allem durch Cajetan geprägten, Analogiedenken.²⁸ Die lutherische Vorsehungslehre operierte mit einer *personalen Ontologie des subjektanalogen Handelns*, während das *scholastische sapientiale Modell* der Thomisten als *impersonal* bezeichnet werden kann. Beiden Modellen

²⁵ Grundlegend scheint dem Verf. die posthum herausgegebene Analyse von Thomas' Vorsehungsgedanken in der *Summa Contra Gentiles*, Norman Kretzmann, „The Metaphysics of Providence. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles III“, ed. Scott MacDonald, *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000): 91–213. Cf. David Burrell, „Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil“, *Religious Studies* 20 (1984): 335–351; Martin David Yaffe, „Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job“, *Hebrew Studies* 20/21 (1979–1980): 62–74; Brian J. Hanley, „Divine Causation and Human Freedom in Aquinas“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998): 99–122; Michael A. Hoonhout, „Grounding Providence in the Theology of the Creator. The Exemplarity of Thomas Aquinas“, *Heythrop Journal* 43 (2002): 1–19; Robert C. Koons, „Dual agency. A Thomistic account of providence and human freedom“, *Philosophia Christi* 4 (2002): 397–410.

²⁶ Cf. Paul Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion* (Bonn: Nova et Vetera, 2002). Ein grundlegender Terminus für Luthers Vorsehungsdenken ist die „*necessitas immutabilis*“, welche die absolute Souveränität Gottes in seinem Welthandeln ausdrücken soll. Cf. Deuser, „Vorsehung“, 307–308.

²⁷ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 40–41.

²⁸ Ralph McInerny, *Aquinas and Analogy* (Washington: Catholic University of America Press, 1996).

inhärieren je eigene Probleme. Während die aktualistische Konzeption die Kontinuität des Handelns Gottes gegen den Willkürvorwurf beweisen muss und mit größeren Schwierigkeiten in der Theodizeeproblematik zu kämpfen hat, verlangt das sapiential-ordinative Konzept nach einer Erklärung, wie Gott überhaupt noch in der Welt wirken kann, seine einmal gesetzte Ordnung durchbricht etc., vor allem aber wie der Übergang vom *actus purus* zu personalen Qualitäten gedacht werden kann.²⁹

Johannes Calvins dritte Auflage der „*Institutio Christianae Religionis*“³⁰ von 1559 nimmt eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Vorsehungstheorien ein.³¹ Während Luther die Welterhaltung als aktuellen Willensausdruck Gottes und seiner Bundestreue verstand, verlagerte sie Calvin auf den ewigen Ratschluss Gottes (*decretum absolutum*) und näherte seine Theologie damit—im Unterschied zu den beiden vorherigen Auflagen seines Hauptwerkes—der sapientialen Tradition an.³² Auch löste er die Providenz von der Prädestination ab.³³ Er konstatierte im Unterschied zur ersten Auflage seines Werkes nun eine Erhaltungsgnade (*generalis Dei gratia*) zusätzlich zur Rechtfertigungsgnade. Der Geist Gottes bewirkt seiner Ansicht nach gemäß den ewigen Ratschlüssen zum einen die Vorsehung, zum anderen die Prädestination. Die Ersterer wird mehr als naturhafte Erhaltung und Regierung verstanden, die Zweite als gnadenhafte Erwählung zum Gottesreich,³⁴ wobei die spezielle Vorsehung (*providentia specialis*) auch nicht ausgewählte Personen in ihren Dienst nehmen kann.³⁵ Die Erkenntnis der Vorsehung und der Schöpfung ist für Calvin von der Glaubenserkenntnis zu differenzieren. Während Ersterer durchaus durch die „Vernunft des Fleisches“³⁶

²⁹ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 46–47.

³⁰ Cf. Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion* (Neukirchen-Vllyn: Neukirchener Verlag, 2004).

³¹ Calvin scheint die hypostatische Union der Naturen Christi als Schlüssel zur Vorsehungslehre anzusehen, wie W.J. Torrance Kirby: „Stoic and Epicurean? Calvin’s Dialectical Account of Providence in the Institute,“ *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003): 309–322 darlegt.

³² Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 88.

³³ Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung* (Neukirchen-Vluyun: Neukirchener Verlag, 1988), 59–60.

³⁴ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 94.

³⁵ Das immer wiederkehrende Beispiel in der Traktatliteratur des 18. Jahrhunderts ist der ägyptische Pharao, dessen Herz Gott verhärtete und ihm dann durch Machttaten das Volk Israel abrang.

³⁶ Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 16, 2.

möglich ist, ist die letztere nur durch die Offenbarung ermöglicht.³⁷ Die vermittelnde Position Calvins lässt sich vielleicht aus der Motivation erklären, dem zur Abfassungszeit erstarkenden neoaristotelischen Deismus, der die Allwirksamkeit Gottes leugnet und ihn so auf eine weltferne Instanz reduziert,³⁸ eine ausgewogene Lehre entgegenzusetzen.

Aber noch zu Luthers Lebzeiten wurde der reine Aktualismus überwunden. Mit Melanchthon begann bereits eine sapientiale Ausrichtung der Vorsehungslehre,³⁹ allerdings aber auch die Reduktion des Gottesgedankens, der in der aristotelischen Tradition seinsphilosophisch begründet war, auf ein naturgegebenes Datum der Vernunft.⁴⁰ Immerhin gestand Melanchthon aber der Offenbarung im Hinblick auf die philosophische Reflexion über Vorsehung, göttliche Ratschlüsse und Rechtfertigung eine unverzichtbare Korrekturfunktion zu.⁴¹ Auch dem *concursum divinum*, der durch Luthers Verneinung der Willensfreiheit marginalisiert worden war, wurde in den Werken Melanchthons mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Es blieb aber bei einer überwiegend aktualistischen Betrachtung des bei Thomas von Aquin noch notwendig gedachten Kausalitätszusammenhangs zwischen göttlicher *causa prima* und *causae secundae*. Dabei wurde das Zusammenwirken von menschlicher Natur und göttlicher Vorsehung aber nicht *additiv* bzw. *supplementär* gedacht, sondern qualitativ nach dem Modell des „Je-ganz-Wirkens“: Gott und Mensch verursachen so nicht partiell, sondern je gänzlich.⁴²

³⁷ Günther Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003), 71.

³⁸ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 100.

³⁹ Bengt Häggglund, „De providentia. Zur Gotteslehre im frühen Luthertum,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83 (1986): 356–369; Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 126; cf. Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchton* (Cambridge: Cambridge UP, 1995); Deuser, „Vorsehung,“ 309. Zum Einfluss der Astronomie auf die Vorsehungsvorstellung cf. Charlotte Methuen, „Special Providence and Sixteenth-Century Astronomical Observation: Some Preliminary Reflections,“ *Early Science and Medicine* 4 (1999): 99–113.

⁴⁰ Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens*, 74–75.

⁴¹ Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens*, 54–55. Cf. meine Rezension dieses Werkes in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 125 (2003): 484–489.

⁴² Die nachtridentinische Jesuitentheologie etabliert einen Konkurs zwischen Gott und Mensch, der Thomas von Aquin und Luther noch fremd ist. Während für Molina Gott und der Mensch *concausae* sind, ist dies für Thomas unmöglich, da die *causa prima* erst die *causa secunda* konstituiert. Cf. Tilman Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)* (Leiden, New York, Köln: Brill 1997), 52–53.

Die Wirkung ist nicht auf die eine oder die andere Seite zurückzuführen, da sonst Gott in den Nexus der Welt gebracht und zu einer innerweltlichen Kausalität herabgewürdigt würde.⁴³ Der göttliche Konkurs wurde in der Tradition der lutherischen Orthodoxie als *Normalfall* der Wirkung Gottes angesehen,⁴⁴ das Wunder hingegen als außergewöhnliche Marginalie.⁴⁵ Diese Konkurslehre identifizierte aber keineswegs das göttliche Wirken mit dem Naturlauf, sondern bewegte sich in den Bahnen der voluntaristischen *via moderna*: „Gott wirkt nicht *in*, sondern *entsprechend der* von ihm gesetzten Naturordnung.“⁴⁶

Man differenzierte die Mitwirkung Gottes folgendermaßen: Der *universelle* Konkurs umfasste das unspezifische Tätigsein Gottes hinsichtlich seiner Kreaturen, der *spezielle* Ereignisse mit Hilfe der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeiten, der *außergewöhnliche* schließlich umfasste das Wunderwirken Gottes. In der reformierten Tradition setzte sich—durch den absoluten Vorrang, den man Gott im *concursus* einräumte—allmählich eine Gleichsetzung von Gottes Willen und eigenem Handeln durch, so dass das Mysterium des göttlichen Handelns „pragmatisch aufgelöst“ wurde.⁴⁷ Vorsehung wurde damit auf wirkursächliches Hervorbringen eingeeengt, oder wie Bernhardt formuliert: „Nicht nur als Ursächlichkeit in der Welt, sondern als Ursache der Welt, die in der Welt die Möglichkeitsbedingung ihrer Existenz in operativer Präsenz wirkt.“⁴⁸

Descartes konzipierte trotz seiner mechanistischen Weltsicht die Vorsehungslehre voluntaristisch, die Gottes Eingreifen in die Welt marginalisierte. Durch die cartesische „Revolution“ wurde eine kontinuierliche Entfernung vom aktualistischen Konzept innerhalb der Philosophie in Gang gesetzt.⁴⁹ Diese Mechanisierungstendenz implizierte die Ausweitung der Weltherrschaft des Menschen und die Zurückdrängung der „Geschichtsmächtigkeit“ Gottes. In letzterem folgte erstaunli-

⁴³ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 130.

⁴⁴ Cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 51–54.

⁴⁵ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 130ff.

⁴⁶ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 133.

⁴⁷ R.J. van der Molen, „Providence as a Mystery, Providence as Revelation: Puritan and Anglican Modifications of John Calvin’s Doctrine of Providence,“ *Church History* 47 (1978): 27–47; Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 147.

⁴⁸ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 149.

⁴⁹ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford, New York: Oxford UP, 2002), 28; 83; 160; 205; 477 zeigt als eine der wenigen Monographien die Bedeutung Descartes (und Spinozas) für die Veränderung der Vorsehungsvorstellung auf.

cherweise auch Nicholas Malebranche.⁵⁰ Er forcierte—wie andere mit ihm—ein Gottesbild, das als besonderen Wesenszug ein ordnungs- und gesetzesliebendes Verhalten der *prima causa* hervorhob,⁵¹ ein göttliches Eingreifen in die Welt mit Ausnahme der Gnadenwirkungen und der okkasionalistischen Vermittlung von Mentalem und Physischen spielte für ihn keine Rolle. Für Spinoza war die Vorsehung sogar *ganz* mit der Naturordnung identisch, nicht aber mit dem Geschichtslauf. Für ihn meint die Providenz „[...] die Rationalität der *natura naturata* als Erscheinungs- bzw. Seinsweise der *natura naturans*.“⁵² Der Neuzeit wurde auch die mit Wucht aufbrechende Theodizeefrage, wie etwa anlässlich des Erdbebens von Lissabon 1755, sowie der Missbrauch des Vorsehungsglaubens durch die Politik zum Grund, an der Providenzlehre Kritik zu üben.⁵³ Das streng aktualistische Vorsehungsmodell wurde durch die neuzeitliche Hegemonie der Naturwissenschaften marginalisiert, weil bisher Gott zugeschriebene Wirkungen aus der Regelmäßigkeit der Natur erklärt werden konnten. Um Gottes Wirken in der Welt aber auch weiterhin theologisch denken zu können, fixierte sich die deutsche, protestantische Schulphilosophie und -theologie daher fast völlig auf sapiential-ordinative Aspekte der Providenz, also auf die ewige Naturordnung. Dies hatte den Nachteil, dass die Unterschiede zum Deismus fließend wurden.⁵⁴ Auch Leibniz erwies sich nicht als Vertreter eines aktualistischen Vorsehungskonzepts. Er glaubte zwar an die Vorsehung Gottes, aber nur insofern sie ewig dekretiert war.⁵⁵ Ein Eingreifen Gottes in die „Beste aller möglichen Welten“ erschien ihm

⁵⁰ Cf. zur Bedeutung Malebranches für die Theologie Franz Baur, *Malebranches Christologie als Antwort auf die neuzeitliche Problematik von Natur und Gnade* (St. Ottilien: EOS, 2000).

⁵¹ Stuart Brown, „The Regularization of Providence in Post-Cartesian Philosophy,“ in: Robert Crocker (ed.): *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, (Dordrecht et al.: Kluwer Academic Publishers, 2001), 1–16. Für Malebranche vollbringt Gott keine Wunder. Sein Hauptaugenmerk gilt vielmehr den „volontés generales“. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton: Princeton UP, 1986) meint sogar, dass Rousseaus Konzept des allgemeinen Willens auf Malebranches Einfluss zurückzuführen ist.

⁵² Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 168.

⁵³ Voltaires *Candide* ist für die Kritik der optimistischen Vorsehungslehre das berühmteste und auch wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Beispiel. Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 18–24; Wilhelm Lütgert, *Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Charakteristik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung und ihres Überwinders Immanuel Kant* (Gütersloh: 21924); Deuser, „Vorsehung,“ 311.

⁵⁴ Dieses Problem hat scharfsinnig analysiert Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*.

⁵⁵ Brown, „The Regularization,“ 13.

unnötig.⁵⁶ Unter den neuzeitlichen Philosophen scheint allein Vico eine Ausnahme zu sein, da er einen handlungstheoretischen Aspekt der Vorsehung beibehält.⁵⁷

Nach dem durch die Bedingungen der Neuzeit beeinflussten Vorsehungsverständnis von Lutheranern und Calvinisten wurde Gottes Weltwirken als in den Rahmen der Naturgesetzlichkeit eingebettet verstanden. „Die empirische Kausalität wurde dabei als Form und Vollzug des göttlichen Wirkens selbst gedeutet. Pointiert formuliert: Gott wirkt als *sapiential-ordinatives Funktionsprinzip des Weltprozesses* und auf diese Art in diesem Prozess (nicht nur in seiner sapientialen Installation).“⁵⁸ Dies war im Grunde das rationalistische Gottesbild, das auch Leibniz und in seiner Nachfolge Wolff vertraten. In der deutschen protestantischen Schulphilosophie und -theologie des 18. Jahrhunderts wurde aber dennoch an der Möglichkeit von Wundern grundsätzlich festgehalten.⁵⁹ Die Natur betrachtete man immer mehr als „Totalität“, nicht mehr als möglichen Gegenstand der Erfahrung, „sondern [als] deren formalen Inbegriff.“⁶⁰ Der Raum möglichen göttlichen Wirkens wurde so nivelliert.⁶¹ Wunder sollten möglichst ausschließlich den geoffenbarten Wahrheiten als Bestätigung dienen, aber nicht jederzeit möglich sein, da sie sonst Unvollkommenheit des Naturablaufs implizieren würden. Daher wurden nun auch vermehrt psychische Erscheinungen, die man in der Vergangenheit als Wirkungen der Dämonen verstand, reduktionistisch erklärt.⁶² Auch die dem Vorsehungsglauben zugrunde liegende Ontologie wurde zunehmend psychologisiert. Es gewann immer mehr an Bedeutung, auf welche Weise der menschliche Verstand seine Denkinhalte bildete und wie die Vorsehung auf diesem Feld—jenseits aller

⁵⁶ Köhler, „Vorsehung,“ 1214.

⁵⁷ Maeve Edith Albano, *Vico and Providence* (New York: P. Lang, 1986); P. Crisitofolini, „La Providence comme universel fantastique,“ in: R. Pineri (ed.), *Présence de Vico, Présence de Vico* (Montpellier: 1996), 183–198; A. Pons, „Prudence and Providence. The Pratica della Scienza nuova and the problem of Theory and practice in Vico, in Giorgio Tagliacozzo et Donald Phillip Verene (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1976), 431–448; Köhler, „Vorsehung,“ 1215.

⁵⁸ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 164; Krolzik, *Säkularisierung*, 62 f.

⁵⁹ Reinhold Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur. Thomas von Aquin–Duns Scotus–Leibniz–Wolff–Kant* (Kevalaer: Butzon & Bercker, 2000), 91.

⁶⁰ Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 163.

⁶¹ Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 162.

⁶² Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1945), 276–277. Cf. die exzellente Behandlung des Themas bei Israel, *Radical Enlightenment*, 375–405, der den „Tod des Teufels“ aus dem neuen Natur- und Gottesverständnis erklärt.

Empirie—wirkte.⁶³ Durch diesen Rückzug glaubte die Theologie die Vorsehung gerettet zu haben. Aber die „Verinnerlichung“ der Providenz ebnete der kantischen Konzeption der Vernunftideen die Bahn, die dem sapientialen Reservat der Vorsehungslehre den Nährboden entzog.

Der Generalangriff gegen die ordinative Sichtweise der Vorsehung wurde im 18. Jahrhundert aber durch geschichtsphilosophische Reflexionen eingeläutet, die nicht mehr—unter christlichen Vorzeichen—auf die Vollendung des Individuums reflektierten, sondern vielmehr den Fortschritt der Gattung projektierten und damit eine Säkularisierung des „Reich Gottes“-Gedankens vornahmen.⁶⁴ Die Intention der späten französischen Aufklärung und ihrer Geschichtsphilosophie bestand vor allem darin, mit ihrer Fortschrittstheorie dem „triumphalistischen“ Rationalismus die Grenzen des Individuums aufzuzeigen.⁶⁵ Dieses Ziel verfolgte auch Kant. Das eigentliche Problem der gattungsmäßigen Fortschrittstheorie, wie sie auch Kant vertrat, bestand aber in der Anfrage, ob sie das Wohl der einzelnen Menschen noch im Blickfeld behält.⁶⁶

*Terminologie des Vorsehungstraktats in der
Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*

Die Differenzierungen des Vorsehungsbegriffs durch die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts müssen vorausgeschickt werden, um ein Verständnis der umstrittenen Sachfragen innerhalb der Providenzlehre zu ermöglichen. Die Darstellung hält sich v. a. an eines der gebräuchlichsten Lexika des 18. Jahrhunderts, das Zedlersche „*Universallexikon*“. Zunächst wird dort die *providentia Dei* in einen philosophischen und einen theologischen Aspekt—nach ihrer Erkenntnisweise—unterteilt.⁶⁷

⁶³ Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 277.

⁶⁴ Cf. Alfred Habichler, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* (Mainz: Grünewald, 1991).

⁶⁵ Johannes Rohbeck, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts* (Frankfurt/New York: Campus, 1987), 256.

⁶⁶ Cf. Rohbeck, *Fortschrittstheorie*, 257, dessen zusammenfassende Darstellung der französischen Spätaufklärungstheorien über den Gattungsfortschritt auch auf Kant anwendbar ist.

⁶⁷ Cf. Johann Andreas Buttstedt, *Vernünfftige Gedancken über die Vorsehung Gottes, in Ansehung ihrer Erhaltung und Mitwürckung* (Wolfenbüttel: 1738); Idem: *Vernünfftige Gedancken*

Die Sorge Gottes für die gesamte Schöpfung⁶⁸ aufgrund seiner Vollkommenheiten (Allwissenheit, Allweisheit, Allmacht)⁶⁹ wird in der Schulphilosophie innerhalb der philosophischen Vorsehungslehre behandelt. Die weisheitliche, göttliche Regierung wird als adäquates Mittel angesehen, die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren. Auch aus dem kontingenten Wesen der Geschöpfe kommt die Schulphilosophie auf die Vorsehung als Erhaltungskraft (*conservatio*). Zu dieser Beweisart gehört auch der Schluss von der Ordnung der Welt auf einen Regierer. Denn eine atomistisch-deterministische und autarke Welt scheidet für die Schulphilosophie aus. „Eine Welt, welche vernünftige Creaturen in sich fasset, ist weit vortrefflicher, wenn sie regieret wird, als wenn sie sich selber erhält.“⁷⁰ Die Vorsehung wird demnach vor allem als Gegenbegriff zum Zufall verstanden.⁷¹ Neben dem Wesen Gottes ist die Naturordnung die philosophische Erkenntnisquelle für die Vorsehung. Als empirisch feststellbaren Beweis für die Vorsehung führt „Zedlers *Lexicon*“ etwa die Ausgeglichenheit von Geburten und Sterbefällen an,⁷² wie dies auch Johann Peter Süßmilch (1707–1767) tat.⁷³ Die *Beschaffenheit der Vorsehung* wird in verschiedene Akte differenziert, obwohl man sich in der Schulphilosophie durchaus darüber im klaren ist, dass es sich um menschliche Analogien und Erklärungsmuster und nicht um eine Wesenseinsicht des Menschen in das Innere Gottes handelt. Die Vorsorge ist nach Zedler in eine *innere* und *äußere* zu

über die Schöpfung des Menschen theils überhaupt, theils auch insonderheit in Absicht auf das Ebenbild Gottes (Wolffenbüttel: 1738).

⁶⁸ Johann Heinrich Zedler, „Vorsehung Gottes,“ in Idem, *Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, vol. 50 (Leipzig, Halle: 1746), 1124–1218, hier: 1124.

⁶⁹ Zedler, „Vorsehung,“ 1125.

⁷⁰ Zedler, „Vorsehung,“ 1126.

⁷¹ Unter dem Begriff Zufall versteht man im 18. Jahrhundert allgemein eine unbekannte Ursache für ein Ereignis oder eine Ereigniskette. Allerdings wird diese für die einen im allgemeinen Naturverlauf oder der besonderen Vorsehung Gottes verankert. Nur wenn man Zufall unter dem ersten Aspekt versteht, ist er Gegenbegriff zur Vorsehung. Diese Position wurde auch als „freidenkerisch“ und atheistisch gebrandmarkt, weil sie ein göttliches Einwirken auf die Welt von vornherein verneinte. Cf. Johann Georg Walch, „Zufälle,“ in Idem, *Philosophisches Lexikon*, vol. 2 (Leipzig: 1775), 1706.

⁷² Zedler, „Vorsehung,“ 1126.

⁷³ Peter Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben* (Berlin: 1765). Der preußische Gelehrte Süßmilch gilt als Wegbereiter der modernen Demographie. Er war als Theologe ab 1742 Propst der Berliner Petrikirche und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Cf. Friedrich Wilhelm Graf, „Süßmilch, Johann Peter,“ in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 11 (Nordhausen: Bautz, 1996), 210–231.

unterscheiden. Die *innere* umfasst die Erkenntnis, die Überlegung und den Entschluss, d.h. Verstand und Wille. „Gott sorget innerlich, indem er nicht nur einer jeden Creatur Zustand genau erkennt, und die Mittel, wie sie zu erhalten, und ihr zu helfen, weiß; sondern solches auch würcklich zu thun beschlossen [...]“⁷⁴ Die *äußerliche* Vorsorge wird hinsichtlich der Wirkweise unterschieden in *conservatio*, *concursum* und *gubernatio*. Die *conservatio* besteht in der Existenz- und Krafterhaltung alles Geschaffenen durch Gott. Der *concursum* erstreckt sich auf alle lebendigen Geschöpfe, die sich bewegen und zu deren Bewegungen Gott mitwirkt, „welches eine sehr schwere Sache ist, wenn man determinieren soll, wie es zugehe.“⁷⁵ Mit dem Konkurs wird von Zedler nicht die durch die Schöpfung mitgegebene Bewegungskraft gemeint, die er zur *conservatio* rechnet,⁷⁶ sondern vor allem die Mitwirkung zu freien Handlungen des Menschen. Der *concursum* fördert seiner Ansicht nach hauptsächlich die Eigenwirkungen aller vernunftbegabten Kreaturen, da diese der Unterstützung Gottes bedürfen.⁷⁷ Zedler scheint also eher in der Linie des suarezianischen Kongruismus zu stehen, vor allem wenn er hinsichtlich der Lehre des *concursum divinus* die Notwendigkeit der rechten Mitte zwischen Extrempositionen, die das Geschöpf völlig autonom erklären oder Gott alle Handlungen vollbringen lassen,⁷⁸

⁷⁴ Zedler, „Vorsehung“, 1136.

⁷⁵ Zedler, „Vorsehung“, 1136.

⁷⁶ Zedler scheint sich damit von der thomistischen Schulmetaphysik und deren Lehre von der *praemotio physica* absetzen zu wollen, die den Konkurs in der göttlichen Seins- und Wirkungserhaltung der Dinge bis in die einzelnen Handlungen der Zweitsachen am Werke sieht. D.h. es wird ein notwendiges physisches Eingreifen der Erstsache mit kausaler Priorität konstatiert (Emmanuel J. Bauer: *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg* (Innsbruck, Wien: Tyrolia, 1996), 500). *Ibid.*, 490: „Denn das Sein, das Gott schafft, ist den produzierten Dingen innerlicher als das dieses Sein determinierende Wirken des Geschöpfes. Also ist auch dem tätigen Seienden das Wirken der Erstsache intimer als seine eigene Aktivität als Zweitsache, als welche es das Sein, das Gott zuerst gibt, nur der Natur nach sekundär spezifizieren kann.“ Nach Ansicht der Thomisten würde man dem Menschen als unmittelbarer Ursache so etwas wie eine eigene Schöpfung zuschreiben. Die *praemotio physica* wurde als vielversprechendste Lösung des Problems angesehen.

⁷⁷ Zedler, „Vorsehung“, 1139.

⁷⁸ Diese Position schob man bisweilen auch Thomas von Aquin wegen einer entsprechenden Textstelle in STh I, q. 105, a. 5 co. unter (Cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 511). Johannes von Mirecourt meinte sogar, Gott verursache positiv die Sünde, Nicolaus von Autrecourt hob die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Kausalität auf. Durandus schließlich meinte, dass Gott nur die *causa secunda* erhalte, aber keinen *concursum* zu jedem Akt ausübt. Cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl*, 450.

betont.⁷⁹ Zugrunde liegt dieser Lehre das Verhältnis von Gott als *causa prima* zum Menschen als *causa secunda*.⁸⁰ Kontrovers diskutiert wird in der Philosophie des 18. Jahrhunderts aber weniger auf der „Ebene der erstursprünglichen Ursächlichkeit“ sondern auf der Ebene der „unmittelbar-direkten Verursachung von Wirkungen“.⁸¹ Entgegen der skotistischen Tradition präzisieren die Thomisten dieser Zeit das unmittelbare Verursachungsprinzip (*causa proxima*) dem Akzidens. Andernfalls wäre das Subjekt als Substanz unmittelbar handelnd und damit selbst *actus purus*.⁸² Die Anerkennung der Akzidenzien als Handlungsprinzip ermöglicht es daher der thomistischen Schulphilosophie die Konkurslehre konsequent zu entfalten und sich so von den skotistisch dominierten Jesuitenschulen abzusetzen.⁸³ Die *gubernatio* schließlich ist die Regierung der Welt und aller Kreaturen zum Zweck der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit.⁸⁴ Damit wird der Zufall ausgeschlossen. Wenn auch eine Ursache dem Menschen unbekannt ist, und als Zufall bezeichnet wird, so verdient sie nach schulphilosophischer Diktion nur die Bezeichnung eines subjektiven Zufalls, da die Ursache Gott in seiner Allwissenheit bekannt ist und von ihm geleitet wurde. Die Welt wird demnach von unveränderlichen göttlichen Dekreten regiert, die allerdings keine Notwendigkeit im spinozistischen Sinne implizieren.⁸⁵ Eine *autarke Schöpfung*, in die Gott nicht mehr eingreifen muss oder kann, muss von der Schulphilosophie auch deswegen abgelehnt werden, weil der Mensch in seiner Freiheit dem göttlichen Dekret auch widersprechen kann. Um nicht das Risiko eingehen zu

⁷⁹ Zedler, „Vorsehung,“ 1139; Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 506; 530.

⁸⁰ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 488.

⁸¹ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 515.

⁸² Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 513.

⁸³ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 520. Die Substanz wirkt daher nur mittelbar mit. „Denn ein reiner Akt wäre in sich selbst der zureichende Handlungsgrund und würde alle Arten und Grade von Kausalitäten in seiner absoluten Souveränität und Autonomie vereinigen. Gott wäre zum bloßen Statisten und überflüssigen Zaungast des großen Welttheaters degradiert“ (ibid., 521).

⁸⁴ Zedler, „Vorsehung,“ 1137.

⁸⁵ Zedler, „Vorsehung,“ 1137–1138: „Denn wer dieses dafür hält, versteht die Würckung der göttlichen Vorsehung keineswegs. Man gedencke sich ein Vater wisse, so bald ihm ein Kind gebohren wird, alles dasjenige vorher, was die gantze Lebens-Zeit desselben hindurch [...] ihm begegnen würde [...] Woferne er nun zugleich beschlösse, was er in einem jeden Fall thun und wie er die Handlungen desselbigen einrichten, auch die Erhaltung desselbigen veranstalten wolle, und hernachmahls diesen seinen Vorsatz [...] so gleich ins Werk setze; geschehe dann hernachmahls nicht alles eben so, als wenn er erst in dem gegebenen Falle anfänglich durch einen Rath beschlösse [...]?“

müssen, den Schöpfungsplan beeinträchtigt zu sehen, muss Gott nach diesem Konzept in die Welt eingreifen. Für Zedler tut er dies etwa in der Verhinderung bzw. Einschränkung des Bösen.⁸⁶ Um aber die ungeordneten Handlungen des Menschen zu ordnen, d. h. Böses zu hindern und Gutes zu fördern, muss Gott Einfluss auf die freien Handlungen der Subjekte nehmen ohne deren Freiheit aufzuheben. Dies verwirklicht er durch herbeigeführte Umstände oder Motivationen.⁸⁷

Daher ist für Zedler auch klar, dass es verschiedene *Grade* und *Intensitäten* der Vorsehung geben muss. Die *allgemeine* Vorsehung (*providentia generalis*) umfasst die ganze Natur mit ihrer Regelmäßigkeit und ihren Kräften. Mit ihnen erreicht Gott seine Zwecke. Sie ist aber für die menschliche Erkenntnis der göttlichen Vorsehung unzureichend. Die *besondere* Vorsehung (*providentia specialis*) enthält das Wirken Gottes zu bestimmten Anlässen, beschäftigt sich vor allem mit dem Menschen und wird daher auch zur Lösung der Theodizeefrage herangezogen.⁸⁸ Hinzu kommt die *providentia specialissima*: Wenn Gott seine Absichten aufgrund der freien Entscheidung des Menschen auf keine andere Weise mehr erreichen kann, greift er solcherart ein, ohne natürliche Mittel oder die Mitwirkung des Menschen zu nutzen. Dies ist für Zedler ein „Wunderwerk“.⁸⁹

Die *theologische Vorsehungslehre* wird im Gegensatz zur philosophischen nicht aus der Vernunft erhoben, sondern aus der Offenbarungsurkunde des Christentums, der Bibel.⁹⁰ Da in der vorliegenden Studie aber keine exegetischen Analysen beabsichtigt werden, findet nur die spekulativ-theologisch vorgebrachte Vorsehungslehre Berücksichtigung, nicht aber ihre Deduktion aus einzelnen Bibelstellen. Eine wichtige Bereicherung des Vorsehungstraktates, welche die theologische Reflexion vornimmt, ist die Klärung der Frage nach dem *Subjekt* der Vorsehung. Dieses ist, wenn die Vorsehung als das Wirken Gottes in der Welt verstanden wird, immer der *dreifaltige Gott* selbst.⁹¹ Das theologische Axiom, Gott wirke *ad extra* immer als Einheit der drei Personen, wird auch in der Vorsehungslehre der Schulphilosophie und -theologie beachtet.⁹²

⁸⁶ Zedler, „Vorsehung“, 1138.

⁸⁷ Zedler, „Vorsehung“, 1139.

⁸⁸ Zedler, „Vorsehung“, 1141–1142.

⁸⁹ Zedler, „Vorsehung“, 1145.

⁹⁰ Zedler, „Vorsehung“, 1158–1164.

⁹¹ Zedler, „Vorsehung“, 1164.

⁹² Zu diesem Konzept cf. Karl Rahner, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. Methode und Struktur des Traktats ‚De Deo Trino,‘“ in

Der *innere* Grund für die *provisio divina* ist in der Güte Gottes zu suchen.⁹³ Daher ist für Gott auch kein Gegenstand zu gering, um unter seine Vorsehung zu fallen,⁹⁴ wie dies etwa viele Deisten meinten. Die theologisch betrachtete Vorsehung wird ebenso hinsichtlich des *Objekts* in eine *allgemeine, spezielle und speziellste* Vorsehung unterschieden. Während die *allgemeine* Vorsehung den Naturlauf betrifft, behandelt die *besondere* den Menschen, die *specialissima* den Frommen.⁹⁵

Die *Mitwirkungslehre* ist im theologischen Bereich je nach konfessioneller Orientierung (kalvinistisch, arminianisch, lutherisch oder katholisch) unterschiedlich akzentuiert.⁹⁶ Zedler kennt bei den guten Handlungen, zu denen Gott mitwirkt, folgende Differenzierungen: Zum einen könne eine Handlung *praecipiendo* gefördert werden, indem Gott durch die Pflichten des Naturgesetzes spreche, zweitens *juvando*, indem er Kräfte anbietet, die zur Ausführung nötig sind, drittens *approbando*, d. h. indem Gott sein Wohlgefallen zeigt, und viertens *remunerando*, indem Gott die versprochene Belohnung auch real austeilt.⁹⁷ Bei den bösen Handlungen wirkt Gott in *concurso generali* mit, da er das Wesen des handelnden Subjekts im Sein erhält wie auch seine Kräfte. Dagegen kann er auch *concurso speciali* eingreifen, indem er eine böse Tat verhindert (*prohibendo*), hindert (*impediendo*) oder zu einem guten Ende führt (*dirigendo permissum malum in bonum finem*).⁹⁸

Die *Wirkweise* der Vorsehung kann differenziert werden in eine *providentia ordinaria*, die als Naturordnung mit der Schöpfung institutionalisiert worden ist, und eine *providentia extraordinaria*, welche die Naturordnung durch Wundertaten Gottes übersteigt.⁹⁹ Die *besondere Eigenschaft* (*proprium*) der Vorsehung „[...] ist die denen freyen Ursachen

Johannes Feiner et Magnus Löhrer (eds.), *Mysterium salutis*, vol. 2 (Einsiedeln: Benziger, 1965), 317–347 bzw. Idem, „Systematischer Entwurf einer Theologie der Trinität,“ in *ibid.*, 369–401; Reginald Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae Ia q. XVII–XX*. (Taurini-Paris: Miriotti-Desclée, 1943); David Coffey, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God* (New York, Oxford: Oxford UP, 1999).

⁹³ Zedler, „Vorsehung,“ 1165.

⁹⁴ Zedler, „Vorsehung,“ 1167–1168.

⁹⁵ Zedler, „Vorsehung,“ 1168.

⁹⁶ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 502 führt an, dass an der Benediktineruniversität Salzburg die *praemotio physica* erst ab etwa 1700 philosophisch disputiert wird. Zuvor war sie allein Gegenstand der Gnadenlehre. Bauer vermutet daher einen Zusammenhang mit den Jansenisten-Streitigkeiten jener Jahre.

⁹⁷ Zedler, „Vorsehung,“ 1193.

⁹⁸ Zedler, „Vorsehung,“ 1194–1195; cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 543.

⁹⁹ Zedler, „Vorsehung,“ 1196–1197.

übrig gelassene Freyheit im Würcken“,¹⁰⁰ womit noch einmal bekräftigt wird, dass selbst die Vorausverfügung Gottes keine Fatalität im Sinne Spinozas bewirkt, sondern dass sich der freie Wille Gottes nach der freien Natur des Menschen richtet. Daneben wird von ihr aber auch die Unerforschlichkeit prädiert, insofern sie ja im Willen und Verstand Gottes anzusiedeln ist, in die der Mensch keine Einsicht hat.¹⁰¹ Der *Nutzen und Endzweck* der Vorsehung besteht für Zedler zum einen in der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten (*usus didascalus*), zum zweiten im *usus epanorthoticus*, der Prophylaxe, Gottes Wirken direkt oder ‚subtil‘ zu leugnen oder anzuklagen.¹⁰² Der *usus paedeticus* schließlich ist die positive Nutzenanwendung der Vorsehung für die moralische und religiöse Existenz des Menschen, d.h. die gelebte Dankbarkeit, Gemütsruhe und der Drang nach der Erkenntnis Gottes.¹⁰³

Inhaltliche Kontroversen über die Vorsehungslehre im 18. Jahrhundert

Einen Überblick über die inhaltliche Vielfalt theologischer Kontroversen hinsichtlich des Vorsehungstraktats im 18. Jahrhundert ermöglicht Siegmund Jakob Baumgartens „*Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*“ (1762). Nach seinen Ausführungen betrifft die zentrale Diskussion das göttliche Vorherwissen.¹⁰⁴ Während die Wolffianer Gott die Kenntnis der *futura contingentia* zuschreiben, wird sie von den Sozinianern¹⁰⁵ verneint. Letztere gehen sogar so weit, ein „Dazulernen“ Gottes in der Zeit anzunehmen.¹⁰⁶ Allerdings wird von allen theologischen Lagern

¹⁰⁰ Zedler, „Vorsehung“, 1197.

¹⁰¹ Zedler, „Vorsehung“, 1198.

¹⁰² Zedler, „Vorsehung“, 1201.

¹⁰³ Zedler, „Vorsehung“, 1204.

¹⁰⁴ Siegmund Jakob Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Mit einigen Anmerkungen [...] herausgegeben von Johann Salomo Semler*, vol. 1 (Halle: 1762), 88–101. Zur Frage der „*Futura contingentia*“ cf. Sven K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700* (Hamburg: Meiner, 2000); Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*; William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden, New York, Köln: Brill 1988). Cf. Joachim Roland Söder, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus* (Münster: Aschendorff, 1998).

¹⁰⁵ Faustus Sozinus, „*Praelectiones Theologicae*“, in Andreas Wiszowaty (ed.), *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, vol. 1 (Amsterdam: 1656), 544–550.

¹⁰⁶ Bemerkenswert bleibt, dass die mit dem Sozianismus identische These von der „Risikobereitschaft Gottes“ in der anglo-amerikanischen Religionsphilosophie der Gegenwart unter dem Stichwort des „open theism“ zurückkehrt.

die Voraussetzung anerkannt, dass Gott die Bewegungen aller Körper mit Notwendigkeit vorausweiß, *einige* (!) freie Handlungen vorhergesehen und prophezeit hat, sowie freie Handlungen annähernd voraussehen kann.¹⁰⁷ Der Streit betrifft demnach allein Gottes sicheres Vorauswissen *aller* künftigen Dinge,¹⁰⁸ das die Sozinianer mit ihrem temporalistischen Gottesbegriff nicht vereinbaren können.¹⁰⁹ Auffällig ist, dass diese Debatte zwar in den hier untersuchten Werken von Leibniz bis Jerusalem eine Rolle spielt, aber für Kant kaum der Erwähnung wert ist.

Ein weiterer Streitpunkt betrifft die Ratschlüsse und Dekrete Gottes, vor allem, ob sie von Ewigkeit her identisch oder veränderlich sind. Während die Leibnizianer und Wolffianer die Ewigkeit der Ratschlüsse annehmen, vertreten vor allem die Sozinianer die Veränderlichkeit der göttlichen Entschlüsse, um die Freiheit der Geschöpfe zu betonen.¹¹⁰ Wiederum steht für die einzelnen Denker aber außer Frage, *dass* es ewige Ratschlüsse gibt und dass es eine Reihenfolge hinsichtlich der Objekte der Ratschlüsse gibt. Dagegen ist umstritten, ob *alle* göttlichen Ratschlüsse ewig und unveränderlich sein müssen.¹¹¹ Das impliziert auch die Frage, ob die Beschlüsse der Vorsehung verschiedene Bestimmungen des göttlichen Willens sind—analog zum Menschen—oder ob sie gesetzmäßig als Universalnexus gedacht werden sollen.¹¹²

¹⁰⁷ So teilten auch die Sozinianer die Meinung, dass Gott um die Kreuzigung Christi voraususste. Baumgarten, *Untersuchung*, 89–90.

¹⁰⁸ Baumgarten, *Untersuchung*, 91.

¹⁰⁹ Zur Bedeutung des Sozinianismus für die Entwicklung der europäischen Aufklärung cf. Martin Mulrow: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, (Hamburg: Meiner 2002), 85–105; Idem/Jan Rohls: *Socinianism and Arminianism Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, (Leiden/New York/Köln: Brill 2005).

¹¹⁰ Baumgarten, *Untersuchung*, 103.

¹¹¹ Die „*propositio universaliter affirmans*“: „Alle Ratschlüsse Gottes sind ewig“ steht demnach einer „*propositio particulariter negans*“: „Einige Ratschlüsse Gottes sind nicht ewig“ gegenüber. Baumgarten, *Untersuchung*, 105.

¹¹² Baumgarten, *Untersuchung*, 105–106: „Wie alle seine Ratschlüsse in Einsichten und Vorstellungen gegründet sind; seine Vorstellungen aber allezeit zusammenhängen, weil Gott nie etwas allein und mit Absonderung aller übrigen vorstellen kann: so kann auch kein Rathschluss allein und stückweise oder ohne Zusammenhang mit den übrigen geschehen. [...] *Distinguiamus, non separamus*. Die Rathschlüsse bleiben verknüpft und zusammenhängend [...]“ Wenn, so Baumgarten, die Ratschlüsse nicht zusammenhängen, fällt die innere Ewigkeit und Notwendigkeit Gottes weg, weil Gott „neue Einsichten“ gewinnen würde. Die Einwürfe gegen die klassische Lehre von der Ewigkeit der Ratschlüsse Gottes implizieren aber 1.), dass sie die Freiheit der Geschöpfe aufhebt, 2.), dass aufgrund der unvorhersehbaren freien Akte ewige Ratschlüsse unbegründet sind, 3.), dass jedes Bittgebet unnütz ist (Ibid., 111).

Die Position, Gottes Ratschlüsse seien veränderlich, scheint zumindest auf den ersten Blick den Vorteil zu besitzen, dem Bittgebet eine größere Rolle zuzugestehen sowie die biblischen Berichte über die Veränderlichkeit Gottes ernster zu nehmen.¹¹³ Die Schule Wolffs wie auch des Pietismus nehmen ebenso einen Einfluss des Gebets auf Gottes Entschlüsse an, den sie sich aber aus der ewigen Voraussicht Gottes erklären und nicht aus der zeitlichen Involviertheit Gottes in den Weltprozess.¹¹⁴ Ein weiteres damit eng verbundenes Problem besteht ferner darin, ob Gott frei ist oder ob er gemäß ewigen Naturgesetzen gezwungen ist, so und nicht anders zu handeln.¹¹⁵ Auch die Unendlichkeit Gottes sorgt in der Schultheologie für Disput. So ist etwa umstritten, ob Gott „allen Geschöpfen dem Wesen und der Wirkung nach unmittelbar zugegen“¹¹⁶ ist, was auf die *conservatio Dei* führt, oder ob sich seine Allgegenwart nur auf die Erkenntnis und Herrschaft (*gubernatio*) über die Dinge bezieht. Interessant ist auch die Streitfrage über den Endzweck der Schöpfung, die impliziert, ob die Welt von der Vorsehung geschaffen worden ist, um Gottes Ehre zu mehren und ob alle Geschöpfe um des Menschen willen geschaffen sind.¹¹⁷ Der Mensch als Endzweck ist gemäß dieser Anschauung der Perspektivpunkt, von dem die gesamte Schöpfung ihre „Bestimmung“ erhält.¹¹⁸

¹¹³ Alle Schriftstellen, welche die Gegner des klassischen Eternalismus, d.h. der Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes—meist Sozinianer—anführten, zeigen zwar, dass Gott seine Meinung widerruft oder sogar gemachte Prophezeiungen nicht einhält, aber „[a]lle Stellen [...] gehören zu den Herablassungsproben Gottes und zu den menschlichen Ausdrücken von Gott und seinen Vollkommenheiten, da Gott auf eine menschliche Art nicht nur von sich selbst redet, sondern auch mit uns handelt und umgeht, sich zu unserer Art zu denken erniedriget, und unsere Unvollkommenheiten sich selbst beizulegen scheint, um uns fasslicher zu werden, und die Wirkungen anzuzeigen, die sich bey uns durch solche Unvollkommenheiten abgesondert, der *effectus* aber und die Realität angenommen werde. Daher die Ausdrücke von einer Reue und Widerruf Gottes [...] Bey den unerfüllten Drohungen [...] wird fälschlich vorausgesetzt, daß dergleichen Stellen den eigentlichen Rathschluss Gottes über solche einzelne Dinge enthalten. Wie können die Gegner jemals erweisen oder nur warscheinlich machen, daß der Untergang der Stadt Ninive nach vierzig Tagen [...] ein *decretum Dei* gewesen; dass es Gott jemals im Sinn gehabt habe, dergleichen unausbleiblich zu bewerkstelligen?“ (Baumgarten, *Untersuchung*, 116).

¹¹⁴ Baumgarten, *Untersuchung*, 114.

¹¹⁵ Baumgarten, *Untersuchung*, 119–121; zur Freiheit der göttlichen Entschlüsse cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl* sowie Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*.

¹¹⁶ Baumgarten, *Untersuchung*, 138. Cf. das Kapitel über Kants Religionsphilosophie, dort „Kants Verständnis von Schöpfung und Vorsehung“.

¹¹⁷ Baumgarten, *Untersuchung*, 527.

¹¹⁸ Baumgarten, *Untersuchung*, 531.

Neben diesen theologischen Disputen, die Gottes- und Schöpfungslehre betreffen, und konsequent zu Ende gedacht in die Vorsehungslehre münden, sind auch einige Punkte des Providenzdogmas selbst umstritten. So besteht etwa kein Konsens darüber, ob die Erhaltung (*conservatio*) als auch die Veränderung der Dinge in Gott gegründet oder dem Zufall bzw. dem Schicksal zugeschrieben werden soll.¹¹⁹ Die Arminianer betonen zusätzlich die Position, dass Gott das Universum zwar erschaffen und eingerichtet habe, aber nur in außergewöhnlichen Fällen durch Wunder eingreift,¹²⁰ was dem mechanistischen Deismus Vorschub leistet. Vor allem aber wird die Frage, ob Gott Unwichtiges und Bedeutendes gleichermaßen regiert, heftig diskutiert.¹²¹ Während Spinoza an das universale *fatum* glaubt, vertritt Maupertuis die Ansicht, dass sich Gott nur bedeutender Ereignisse annehmen kann, was fast alle Denker, die in vorliegender Studie vorgestellt werden, als „Deismus“ abgelehnt haben. Eine weitere Alternative dazu ist die universal wirkende und regierende Vorsehung, eine universalistische Providenzkonzeption, wie sie etwa der junge Kant im Sinne hatte. Die Alternative besteht im Zufallsglauben, was sowohl die christliche Theologie als auch die kantische Teleologie ablehnen. Das von den Deisten vorgebrachte Argument, eine universalistische Vorsehung sei der Weisheit Gottes unwürdig, wird von der Schultheologie als *anthropomorph* zurückgewiesen.¹²² Auch der Einwand, Gott verstricke sich durch die *providentia universalis* in die moralisch schlechten Taten der Menschen wird mit dem Hinweis gekontert, dass Gott das Wesen des Subjekts erhält (*materialiter*) und nicht die schlechte Tat an sich (*formaliter*).¹²³ Manche Theologen und Philosophen meinen nach Baumgartens Auskunft auch, aus der unabänderlichen Notwendigkeit im Naturverlauf ein Schicksal (*fatum*) deduzieren zu können.¹²⁴ Dies wird aber von den meisten Schultheologen abgelehnt, da die Naturgesetze als kontingent aufge-

¹¹⁹ Baumgarten, *Untersuchung*, 589.

¹²⁰ Baumgarten, *Untersuchung*, 589. Für eine systematische Darstellung des Arminianismus und seiner Abgrenzung gegenüber theologischen Determinismen cf. Clark Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989); zur Kritik der arminianischen Lehre cf. Robert Peterson et Michael D. Williams, *Why I am not an Arminian* (Downers Grove: Intervarsity, 2004).

¹²¹ Baumgarten, *Untersuchung*, 590.

¹²² Baumgarten, *Untersuchung*, 593.

¹²³ Baumgarten, *Untersuchung*, 594–598.

¹²⁴ Baumgarten, *Untersuchung*, 599–601. Dabei macht Baumgarten auch die unklare Terminologie deutlich und weist darauf hin (*ibid.*, 600): „Die allermeisten Gegner

fasst werden.¹²⁵ Gegen die Naturwissenschaften immunisierte sich die Theologie, indem sie einen „*nexus simultaneorum ac successivorum*“ auf alle Individuen annahm, also einen Einfluss Gottes, der aus den natürlichen Zweitursachen hervorgeht.¹²⁶

Im Weiteren ging es vor allem um die rechte Balance von *providentia universalis* und *providentia specialis*. So entbrennt etwa ein Streit darum, ob sich die Vorsehung auf alle einzelnen Geschöpfe und ihre Veränderungen erstreckt oder nur auf ihre Arten.¹²⁷ Einige vertreten daher die Ansicht, dass Gott genauso wie ein absolutistischer Monarch sein Volk regieren könne ohne dabei jedes Individuum zu kennen.¹²⁸ Andere wiederum sehen in einer derart allgemein gehaltenen Vorsehungslehre die göttlichen Vollkommenheiten ebenso in Gefahr wie die göttliche „Oberherrschaft und Verwaltung seines Gnadenreiches“.¹²⁹ Der Vorwurf, eine universale Vorsehung sei Gott „unanständig“, beruht für die wolffisch geprägte Schultheologie auf der Voraussetzung, die Veränderungsgesetze der Welt als mangelhaft und der göttlichen Ausbesserung bedürftig anzusehen. Nicht in Betracht gezogen wird hingegen, dass das göttliche Eingreifen eine vorhandene Ordnung auch verbessern kann.¹³⁰ Ebenso ist das *Verhältnis* der menschlichen Handlungen zur göttlichen Providenz Gegenstand tiefschürfender Diskussionen. So wird darum gerungen, „[...] ob alle Veränderungen und Handlungen

wissen gar nicht, was diese leere Worte sagen wollen, daß Begebenheiten aus einem bloßen Zufall herrühren; daher sie durch bloße Forderung hinlänglicher Erklärung zum Stillschweigen gebracht werden können.“

¹²⁵ Baumgarten, *Untersuchung*, 601: „Wenn die Naturgesetze auf diese Art unveränderlich seyn sollten, so müssten sie es entweder einer innern wesentlichen Notwendigkeit wegen seyn, daß sie nur allein möglich wären und das Gegenteil einen Widerspruch enthielte; welches nicht nur unerweislich, sondern erweislich falsch ist, indem die Bewegungs- sowol als Vorstellungsgesetze nie *a priori* erwiesen werden können, auch alle Wunderwerke das Gegentheil erweisen, daß die Abweichung von diesen Bewegungs- und Vorstellungsgesetzen keinen Widerspruch enthalte. Oder sie müßten nach göttlicher Verordnung notwendig seyn, also ihre Unveränderlichkeit *ex decreto Dei* haben.“

¹²⁶ Baumgarten, *Untersuchung*, 601.

¹²⁷ Baumgarten, *Untersuchung*, 611.

¹²⁸ Baumgarten, *Untersuchung*, 612; *ibid.*, 613: „Hauptsächlich gehören hieher die Socinianer [...] Die meisten Arminianer auch manche Anabaptisten treten ihrer Meinung in Absicht der zufälligen Begebenheiten und Veränderungen bey; daß sie sagen, die Vorsehung Gottes habe es nur mit wichtigen Dingen zu thun [...]“.

¹²⁹ Baumgarten, *Untersuchung*, 613. Baumgarten war selbst dieser Ansicht.

¹³⁰ Baumgarten, *Untersuchung*, 615: „Wie es ein schlechter Uhrmacher oder Mechanicus seyn würde, der immer bey seiner Uhr oder Maschine stehen und daran künsteln, sie herumdrehen und bewegen müsste [...]“

zwar nach dem göttlichen Rathschluss und auf eine damit übereinstimmige Weise, nicht aber eigentlich und allein durch denselben und um desselben willen geschehen; oder ob sie nicht nur nach dem Rathschluss Gottes, sondern auch allein und eigentlich durch denselben und um desselben willen erfolgen [...]“¹³¹ Der Streit betrifft also die *praedeterminatio influxus effectivi* bzw. die *causalitas absoluta*, d. h. ob der Mensch zwar Agent von Handlungen ist, aber von Gottes Rathschluss vollkommen dependiert.¹³²

Ebenfalls wird darüber disputiert, ob Gott für die Fortdauer der Existenz der Dinge Einfluss (*actus Dei positivus*) auszuüben hat oder ob die zum Schöpfungsbeginn mitgeteilte Kraft dafür ausreicht (*actus Dei negativus*). Auch ist umstritten, ob die Mitwirkung Gottes unmittelbar oder mittelbar vor sich geht. Zuletzt schließlich, ob Gott die Wirkursache aller Veränderungen in den Geschöpfen ist.¹³³ Es geht bei letzterem Problem vor allem darum, ob Gott *beständig* den Geschöpfen eine Wirkung mitteilt (*synergismus perpetuus*),¹³⁴ durch welche die kontingenten, innerweltlichen Kräfte genährt werden, „[...] daß also beständig ein *influxus oder concursus immediatus*¹³⁵ *et proximus* stattfinde, ob gleich Gott den Gebrauch der Kräfte der Freiheit vernünftiger und der Willkür bloss sinnlicher Geschöpfe überlasset.“¹³⁶ Ein anderer Aspekt der Mitwirkung ist jener bei bösen Handlungen oder die bewusste Inanspruchnahme des Subjekts durch Gott.¹³⁷ Für letztere hat die thomistische Tradition eine brauchbare Differenzierung entwickelt, um die Freiheit und

¹³¹ Baumgarten, *Untersuchung*, 621.

¹³² Diese Meinung schreibt Baumgarten den Katholiken, insbesondere den dominikanischen Thomisten, den Jansenisten sowie allen Anhängern der Dordrechter Synode zu. Baumgarten, *Untersuchung*, 622. Baumgartens eigene Lösung der Streitfrage findet sich *ibid.*, 626–628.

¹³³ Baumgarten, *Untersuchung*, 631.

¹³⁴ Zum ökumenischen Aspekt des Synergismus cf. Reinhard Flogaus, „Einig in Sachen Theosis und Synergie?“, *Kerygma und Dogma* 42 (1996): 225–243.

¹³⁵ Der Terminus der thomistischen Schulphilosophie umfasst auch die Simultaneität des göttlichen Mitwirkens (*concursum simultaneum Dei immediatum*; cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 541). Ferner wurde ein *concursum mediatum*, wie ihn anscheinend auch die (mehr deistisch orientierten) Gegner Baumgartens vertreten, von den benediktinischen Thomisten abgelehnt. Da Gott nämlich—anselmisch gedacht—höchster denkbarer Herr und Schöpfer ist, muss er auch die vollkommenste Herrschaft über seine Schöpfung und deren Akte besitzen. Diese wird aber am besten durch einen *concursum immediatum* bei „größtmöglicher Subordination der beherrschten Seienden“ ausgeübt (*Ibid.*, 544).

¹³⁶ Baumgarten, *Untersuchung*, 641.

¹³⁷ Baumgarten, *Untersuchung*, 652ff.

Eigenwirklichkeit des Menschen zu erhalten. Sie betont, dass die *praemotio physica*¹³⁸ die innere Natur des Subjekts betrifft, während der göttliche Konkurs, der das Subjekt als göttliches Instrument gebraucht, über die dem Subjekt angehörigen Eigenschaften mit Hilfe eines sekundären „Applikationsimpulses“ hinausgeht.¹³⁹

Darüber, ob die physische Prämotion—zumindest in manchen Fällen, etwa bei der Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen oder im Falle des Konkurses mit Instrumentalursachen—auch eine Aufbesserung des ontisch angelegten Vermögens impliziert, gehen die Meinungen [der Salzburger Thomisten, U.L.] auseinander. [...] Prinzipalursache des Seins an sich ist aber allein Gott, da Seinsetzung einen Schöpferakt voraussetzt. Damit zeigt sich aber, daß auch beim Handeln des freien Menschen, dessen freie Willensentscheidung die Setzung eines neuen Seins bedeutet, die Bedingungen und sogar die Notwendigkeit für ein „instrumentalisierendes“ Eingreifen Gottes vorliegen.¹⁴⁰

Auch die *außerordentliche Vorsehung* Gottes bereitet der theologischen Spekulation profunde Schwierigkeiten, insbesondere die Frage nach der Wirklichkeit und der Verursachungskraft von Wundern (Gott oder Teufel). Wichtiger als dieses Problem erscheint aber die durch Descartes, Malebranche, Leibniz und Wolff angestoßene Frage, ob Wunder dem Ansehen der göttlichen Weisheit Schaden zufügen und der Schöpfer nicht besser durch geregelte und ununterbrochene Naturabläufe offenbart und verherrlicht wird.¹⁴¹ Es wird also um die Beweiskraft von Wundern gerungen:¹⁴² „Die Erheblichkeit des Streits beruht mehr auf der Methode, einen Beweis zu führen, als auf einer wichtigen zur Heilsordnung gehörigen Lehre selbst [...]“¹⁴³

Die Marginalisierung des klassischen Vorsehungsdenkens setzt sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts kontinuierlich fort. Die Vorsehung wird nun immer weniger als göttlicher Akt verstanden, sondern mehr und mehr als natürliches—oder semideistisches—Fortschrittsprinzip, das auch zur Kontingenzbewältigung dient. So ist etwa 1775 die Meinung stark verbreitet, dass ein spezielles Vorsehungswirken nicht mehr beweisbar ist, sondern nur noch als „Meinung“ vertreten werden

¹³⁸ Cf. Wolfgang Hübener, „Praedeterminatio Physica,“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 1216–1225.

¹³⁹ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 532.

¹⁴⁰ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 532.

¹⁴¹ Baumgarten, *Untersuchung*, 654.

¹⁴² Baumgarten, *Untersuchung*, 660.

¹⁴³ Baumgarten, *Untersuchung*, 660.

kann,¹⁴⁴ die subjektiv der Stärkung der Seele bzw. der Moral dient.¹⁴⁵ Es scheint, dass Kant den von seinen Zeitgenossen angedachten Weg konsequent zu Ende gegangen ist.

¹⁴⁴ Anonymus, „Die Lehre von einer besonderen göttlichen Vorsehung,“ *Neues Hamburgisches Magazin* 1775: 226–233. Hamburg war unter Johann Albert Fabricius (1688–1736) ein Zentrum der physikotheologischen Bewegung gewesen; Reimarus wirkte ebenfalls dort. Cf. Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 33–36.

¹⁴⁵ Anonymus, „Die Lehre von einer besonderen göttlichen Vorsehung,“ 233.

ERSTER TEIL

PHILOSOPHISCHE VORSEHUNGSKONZEPTE

KAPITEL 3

BEDEUTENDE EINFLÜSSE AUSSERHALB DER SCHULPHILOSOPHIE

Von der emblematischen Weltsicht zur Newtonischen Philosophie

Die emblematische Weltsicht der Renaissance geht der mechanistischen Natursicht voraus. Sie impliziert, dass jedes Ding im Kosmos unendlich viele, verborgene Bedeutungen besitzt und wahres Wissen darin besteht, möglichst viele dieser Bedeutungen aufzuspüren. Zum einen zeigt sich dieses Weltbild in einer auf autoritativen Texten basierenden Exegese der Natur, zum anderen in einer Exegese, welche die Dinge als Träger symbolischer Bedeutungen ansah—Methoden, die man der biblischen Auslegungstradition entlehnte. Eine radikale Veränderung der Interpretation der Bibel, zusammen mit der Erkenntnis, dass die Sprache keine originäre Erkenntnisquelle darstellt, führen zum Erlöschen dieser Weltsicht. Es kommt zu einer *wissenschaftlichen Revolution*, die die Sicht von Natur und Geschichte revidiert. Die Wissenschaft gibt die Prämisse auf, dass die Sprache den Kern der Weisheit enthält und damit auch den Spiegel göttlicher Weisheit.¹

Daher ist es falsch, diesen Paradigmenwechsel der Aufklärung zuzuschreiben, er ist vielmehr organisch der Buchkultur der Renaissance entwachsen, die diesen Weg durch ihre detaillierten Sprachstudien geebnet hat und das Wort anstatt als Äußerung göttlicher Weisheit nunmehr als kontingenten Ausdruck ansah, der allein *Verweiskarakter* auf die Herrlichkeit der Welt, die Macht Gottes und die Vorsehung enthält. Zwar versucht auch Newton (1642–1727)² Symbole zu entzif-

¹ James J. Bono, „From Paracelsus to Newton: The Word of God, the Book of Nature, and the Eclipse of the ‚Emblematic World View‘“, in James E. Force et Richard H. Popkin (eds.), *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence. International Archives of the History of Ideas 161* (Dordrecht et al.: Kluwer, 1999), 45–76.

² Zu Newton und seinem Verhältnis zur Religion cf. besonders Bernard Cohen et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge 2002; Brunello Lotti, „Scienza e sacra scrittura nel seicento. In margine a una recente raccolta di saggi,“ *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 22 (2002): 305–319; Jose A. Robles, „Filosofia natural y religion.

fern, um die göttliche Ordnung zu erkennen. Aber er erkennt, dass die emblematische Weltsicht leicht in Idolatrie umkippen kann, indem sie die Transzendenz Gottes korrumpiert. Während Paracelsus statuiert hatte, dass Zeichen und Bezeichnetes in notwendiger Kongruenz stehen, war für Newton und die radikalen Calvinisten klar, dass jedes Zeichen grundlegend kontingent ist und allein von Gottes Gnade und Vorsehung abhängt, also keine notwendige Kongruenz besitzen kann.³ Die Wahrheit über die Ordnung des Kosmos ist demnach für Newton *nicht okkult und symbolisch*, sondern vielmehr eine göttlich etablierte, kontingente Ordnung der Dinge und der Geschichte. Diese Ordnung zeigt Gottes Macht und Weisheit, aber sie bleibt willentliches, d. h. nichtnotwendiges, Produkt seines Willens.

Das hat für die Providenzlehre weitgehende Konsequenzen: Bisher hatte es sich die Theologie leicht gemacht und aus Weltwirklichkeiten auf das Wesen Gottes und seiner Vorsehung geschlossen. Ein derartiger Weg wird durch die neue Weltsicht unmöglich gemacht. Die Vorsehungslehre muss demnach „kritisch“, d. h. ihrer eigenen Limitationen bewusst, werden. Aus der Erhaltung, Regierung und Mitwirkung der Vorsehung kann kein Spiegelbild Gottes mehr erstellt werden— auch die Vorsehungslehre steht wie die Naturgesetze nun unter dem Verdikt der Probabilität. Auf der einen Seite steht Newton mit Leibniz in der Tradition, die Natur mechanistisch zu betrachten, durch seine Reflexion auf den Begriff der Kraft geht er aber in die Meta-

Los casos de Newton, Boyle y Berkeley,“ *Revista Patagónica de Filosofía* 2 (2001): 43–56; Peter Harrison, „Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature,“ *Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 531–553; Stanley Tweyman, „Hurlbutt, Hume, Newton and the Design Argument,“ *Hume Studies* 19 (1993): 167–175; James Force et Richard H. Popkin (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology* (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers 1990); G.A. Rogers, „The Basis of Belief: Philosophy, Science and Religion in 17th Century England,“ *History of European Ideas* 6 (1985): 19–40; Felix Hammer, „Newtons Bedeutung für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie,“ *Philosophia Naturalis* 20 (1983): 3–13; James Force, „The Language of God and the Royal Society at the Turn of the Seventeenth Century,“ *History of European Ideas* 2 (1981): 221–235; William Austin, „Isaac Newton on Science and Religion,“ *Journal of the History of Ideas* 31 (1970): 521–542; John C. English, „John Hutchinson's Critique of Newtonian Heterodoxy,“ *Church History* 68 (1999): 581–597; zuletzt „Newton and Newtonianism,“ *Studies in History and Philosophy of Science A* 35 (2004): 415–680.

³ Bono, „From Paracelsus to Newton“, 74–75: „Taken a step further, not only does the merely carnal and external *sign stamped by God* on things *become arbitrary*, the very order and nature of physical things and systems themselves become merely contingent expressions of God's will rather than mirrors of His eternal and unchanging nature.“

physik über und eröffnet so der Naturwissenschaft wieder den Blick auf die Teleologie. „So erscheint gegen Ende des [17.] Jahrhunderts auch bei den modern eingestellten Denkern die Natur zwar als mechanisch geregelte, aber zugleich zweckvoll vom Schöpfer geleitete kosmische Ordnung“,⁴ während dies im 18. Jahrhundert bereits vielfach in Frage gestellt wird. Doch noch auf eine andere Weise verändert sich die Verbindung zwischen Theologie und Naturwissenschaft im 18. Jahrhundert und damit auch der Blick auf die Vorsehung: Während im 17. Jahrhundert noch eine enge Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Bibelepexe bestand, befasst man sich im 18. Jahrhundert auf eine eher spekulative Weise mit Gottes Wirken in der Welt, was zu einer fortschreitenden Säkularisierung der Naturwissenschaften führt, die in Laplace' System einen ihren prominentesten Vertreter fand.⁵

Isaac Newton (1642–1727),⁶ der der Vorsehung reges Interesse entgegenbrachte,⁷ wird in Deutschland vor allem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts rezipiert.⁸ Er gehört daher zu den wichtigsten nicht-schulphilosophischen Einflüssen auf das Denken Kants. Der sonst so nüchterne, alte Immanuel Kant rühmt Newtons Werk sogar als „unsterblich“.⁹ Newtons große Leistung besteht in der Synthese der wissenschaftlichen Teilergebnisse und deren Überführung in eine mathematisch abgesicherte Theorie über die Natur anhand der drei Grundgesetze der Mechanik.¹⁰ Theologisch betonte er daher vor allem die

⁴ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 143.

⁵ Francois Russo, „Theologie naturelle et secularisation de la science au 18eme siecle“, *Recherches de science religieuse* 66 (1978): 27–62.

⁶ Newton hatte sogar ein besonders ausgeprägtes Interesse für die Offenbarungsschriften, auch wenn er sie rationalistisch betrachtete. Cf. Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale UP, 1987), 39.

⁷ Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, 142. Robert Markley geht sogar so weit zu sagen, dass Newtons Forschungen in einer Vielzahl von Disziplinen, wie Mathematik, Exegese, Optik, Alchemie und Geschichte, heuristische Ansätze bieten, das Wirken einer mysteriösen Providenz verständlich zu machen. Robert Markley, „Newton, Corruption, and the Tradition of Universal History“, in James E. Force et Richard H. Poopkin (eds.), *Newton and Religion*, 121–143.

⁸ Thomas Ahnert, „Newtonianism in early Enlightenment Germany, c. 1720 to 1750. Metaphysics and the Critique of Dogmatic Philosophy“, *Studies in History and Philosophy of Science A* 35 (2004): 471–491. Bis 1730 ist die allgemeine europäische Rezeption von Locke und Newton eher schwach, wie auch Israel, *Radical Enlightenment*, 523ff. nachweist.

⁹ OP AA XXI, 71.

¹⁰ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 133.

natürliche Erkennbarkeit Gottes, was zur Relativierung der historischen Offenbarungsgeschichte und zur Fokussierung auf eine natürliche Moral in seinem Denken führte.¹¹

Das ausbalancierte, harmonische Weltsystem bedarf für Newton aber einer Erklärung. Er sieht diese in einem intelligenten Urheber und dessen originaler Kraft, da alle anderen bekannten mechanischen Kräfte¹² nur *strukturverhaltend* wirkten. Er nennt diese göttliche Kraft „dominion“.¹³ Aus ihr fließen alle anderen göttlichen Attribute und durch sie wird ihre Intelligibilität garantiert. Gott ist in Newtons Providenzdenken der Erhalter und Regierer der Schöpfung, der durch den absoluten Raum und die ständige Erzeugung der Schwerkraft omnipräsent ist.¹⁴ Während Leibniz in der Materie eine aktive Kraft sah, ist sie für Newton passives Wirkungsfeld der Operationen Gottes, was zu einer „theologischen Dynamisierung des Universums“ führt.¹⁵ Diese Theologisierung findet ihre spiritualistische Fortsetzung¹⁶ in seinen alchemistischen Versuchen.¹⁷ Sie scheint von einem Einfluss Jacob

¹¹ Zum geistesgeschichtlichem Umfeld sei verwiesen auf Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England* (New Haven: Yale UP 1958); John Sutton, „Religion and the Failures of Determinism,“ in: Stephen Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991), 25–51. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, 41: „When the question of religion focused upon god, his providence became the fundamental issue. When the question of religion focused upon the human person, the moral life became the fundamental issue.“

¹² Wichtig zu bemerken ist, dass für Newton die Schwerkraft keine Eigenschaft der Materie ist, da sie ansonsten mechanisch erklärbar wäre. Daher blieb für ihn nur eine metaphysische Erklärung übrig. Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 129.

¹³ Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, 135.

¹⁴ M.C. Jakob, „Bentley, Newton, and Providence,“ *Journal of the History of Ideas* 28 (1967): 325ff.

¹⁵ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 131.

¹⁶ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 126.

¹⁷ Zum Hintergrund A. Clericuzio et P.M. Rattansi (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994). Zu Newtons Alchemie cf. Betty J.T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy or „The Hunting of the Greene Lyon“*; Cambridge 1975; Idem, „Newton's alchemy and his theory of matter,“ *Isis* 73 (1982): 511–528; Idem, „Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton,“ *Wolfenbütteler Forschungen* 32 (1986): 137–150; Idem, „Alchemical Death & Resurrection. The Significance of Alchemy in the Age of Newton,“ in Stephen A. McKnight (ed.), *Science, Pseudo-Science, and Utopianism in Early Modern Thought* (Columbia: University of Missouri Press, 1992), 55–87; K. Figala, „Die Masseinheit des spezifischen Gewichts in Isaac Newtons Alchemie und Chemie“, in Harald Witthöft et al. (eds.), *Die historische Metrologie in den Wissenschaften* (St. Katharinen: Scripta Mercaturae, 1986), 39–61. Ferner A. Leshem, *Newton on Mathematics and Spiritual Purity* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003).

Böhmes bzw. des Cambridger Neuplatonismus nicht unbeeinträchtigt geblieben zu sein.¹⁸

Neben Newton ist auch Samuel Clarke (1657–1729) als Einfluss auf Kant¹⁹ kurz zu beleuchten. Neben seiner Applikation der newtonischen Physik ist vor allem seine Begriffsbestimmung des Deismus²⁰ für die Vorsehungslehre interessant.²¹ Für Clarke ist ohne den Glauben an eine Vorsehung, bzw. ohne Voraussetzung einer theistisch-providentiellen Metaphysik, Moral unmöglich,²² worin ihm Kant in seinen späten geschichtsphilosophischen Schriften folgen wird. Der Vorwurf mangelnder Perfektion der Welt, zeigt für Clarke deutlich das im Menschen verankerte natürliche Sehnen nach einer *vollkommenen Weltregierung*,²³ was bei Kant dem Sehnen nach einer „moralischen Welt“²⁴ entspricht. Daher differenziert sich der Deismus nach Clarke auch hinsichtlich der Intensität seiner Vorsehungsleugnung. Eine erste Gruppe nimmt an, dass Gott die Welt sich selbst überlassen hat.²⁵ Diese Sicht lehnt er aufgrund des newtonischen Axioms der Energieerhaltung durch die göttliche Kraft ab.²⁶ Da dieser Deismus schnell im Atheismus endet, flüchten sich nach der Ansicht Clarks manche Denker auch zu der Lehre, eine

¹⁸ Hans-Georg Schöpf, „Newton zwischen Physik und Theologie“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 33 (1991): 262–281.

¹⁹ AA XVII, 699–700.

²⁰ Zu neueren Interpretationen des Deismus mit reichhaltigen Hinweisen auf weitere Sekundärliteratur cf. Peggy Cosmann, „Neubelebung und Überbietung socinianischer und deistischer Interpretamente im geistlichen Antisemitismus“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000): 210–242; David A. Pailin, „Should Herbert of Chisbury be regarded as a ‚deist‘?“, *The Journal of Theological Studies* 51 (2000): 113–149; Günter Frank, „Zu den Anfängen des Deismus“, *Theologie und Philosophie* 72 (1997): 216–230.

²¹ Diese ist am luzidesten ausgeführt in Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Being Sixteen Sermons Preached in the Cathedral-Church of St. Paul, in the years 1704–1705, at the Lecture Founded by the Hon. Robert Boyle, Esq., A New Edition* (Edinburgh: 1823).

²² Diese Ansicht hat einige Jahrzehnte später David Hume massiv attackiert. Cf. Willem Lemmens, „Virtue without Providence. The Ethics of Hume’s Religious Scepticism“, *Bijdragen* 61 (2000): 285–307, hier: 290; Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge, New York: Cambridge UP, 1998), 310–329.

²³ Clarke, *Discourse*, 4–5. Cf. IGWA AA VIII, 22; SF AA VII, 87–88. Zur Kritik an Kants Konzept einer Evolution der besten Staatsverfassung cf. Moses Mendelssohn, „Ueber die beste Staatsverfassung“, in: Idem: *Gesammelte Schriften* GS VI/1, 146.

²⁴ IGWA AA VIII, 22.

²⁵ Clarke, *Discourse*, 141–142.

²⁶ Clarke, *Discourse*, 143.

Vorsehung anzuerkennen, die sich nur auf die größeren und wichtigeren Dinge der Welt erstreckt, weil eine Beschäftigung Gottes mit den Affären des Menschen unter seiner Würde liege.²⁷ Eine weitere deistische Spielart kann als *normativer Skeptizismus* bezeichnet werden.²⁸ Dieser erkennt durchaus eine regierende Vorsehung an, bezweifelt aber den Wahrheitswert moralischer Aussagen. Eine weitere Gruppe²⁹ akzeptiert den Gottesglauben und eine gerechte Regierung des Kosmos durch die Providenz. Sie leugnet aber das Weiterleben der Seele nach dem Tod sowie eine neue Schöpfung. Das Problem, das Clarke zu Recht offen legt, besteht darin, dass sie demnach *keine ausgleichende Gerechtigkeit* für zu Unrecht erlittenen Schaden kennt, womit wiederum ein zentraler kantischer Gedanke³⁰ bereits bei Clarke auftaucht. Die letzte von Clarke angeführte Weise deistischen Denkens bekennt sich zu einem Vorsehungsglauben und der objektiven Moral, lehnt aber die Offenbarung als redundant ab.³¹ In diese Kategorie würde sich wohl auch Immanuel Kant einreihen, der den historischen Offenbarungsschriften zwar hohen Wert zumisst, ihre Bedeutung für die Moral und die Endzwecklichkeit des Menschen aber bezweifelt. Clarke war der Überzeugung, dass die Deisten der zuletzt genannten Gruppe aufgrund des Problems einer *ausgleichenden Gerechtigkeit* bzw. der eigenen *Entschuldung* in Aporien geraten, die nur das Christentum zu lösen vermag.³² Und in der Tat findet sich der Kant der „Religionsschrift“ in derartigen Aporien wieder, deren Lösung kaum überzeugt.³³

²⁷ Clarke, *Discourse*, 144–145.

²⁸ Clarke, *Discourse*, 146. Cf. Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism. Arguments For and Against the Belief in God* (Cambridge, New York: Cambridge UP 2004), 25, der diese Position als „normativen Skeptizismus“ beschreibt und John L. Mackie als einen der bedeutendsten Vertreter anführt.

²⁹ Clarke, *Discourse*, 149.

³⁰ Cf. etwa KU AA V, 450; FM AA XX, 294.

³¹ Clarke, *Discourse*, 151–152.

³² Clarke, *Discourse*, 152f.

³³ Cf. das Kapitel über Kants Religionsphilosophie.

*Bayles Vorsehungsskeptizismus und anthropologischer Pessimismus*³⁴

Aufgrund der mit Nachdruck vorgetragenen Forderung Pierre Bayles (1647–1706) nach einer Verantwortung der göttlichen Vorsehung vor dem Gerichtshof der Vernunft, wurde die Theodizeefrage³⁵ zur brennendsten Streitfrage in Theologie und Philosophie. Auch für die Philosophie Kants³⁶ hat seine Sicht der Wirkweise Gottes in der Welt Bedeutung.³⁷ Zwar wird Bayle zumeist als Deist und Offenbarungsskeptiker eingestuft, es finden sich aber auch Interpretationen, die in ihm einen Fideisten sehen.³⁸ Victor Klemperer stilisiert ihn gar zum „Glaubenslehrer“ der Aufklärung.³⁹ Die deutsche Übersetzung seines „*Dictionnaire historique et critique*“ (1697) erfolgte 1741–1744 durch Johann Christoph Gottsched (1700–1766), der besonders anstößige Artikel mit

³⁴ Zu Bayles Theologie cf. Nicola Stricker, *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* (Berlin; New York: De Gruyter 2003) sowie Andreas Urs Sommer, *Sinnstiftung durch Geschichte. Zur Genese spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant* (Basel: Schwabe & Co., 2006); ferner Paul Lodge et Benjamin Crowe, „Leibniz, Bayle, and Locke on faith and reason,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 575–600; Frédéric Brahami, „Le Dieu de Pierre Bayle,“ in: Henri Laux et Dominique Salin (eds.), *Dieu au XVIIIe siècle. Crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire* (Paris: Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2002), 67–83; Hubert Bost, „Bayle ‚stratonicien‘?: à propos d’un livre récent,“ *Études théologiques et religieuses* 76 (2001): 407–411; Philip L. Quinn, „Religious diversity and religious toleration,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 50 (2001): 57–80 (systematisch); Jacob van Sluis, „Cartesian physics in two unknown disputations by Pierre Bayle,“ *Bijdragen* 61 (2000), 123–135; Irene Dingel, „Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Pierre Bayles Historisch-kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen,“ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999): 229–246. Die besten neueren Studien vereint der Band von Michelle Magdelaine et al. (eds.), *De l’Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l’honneur d’Elisabeth Labrousse* (Paris / Oxford: Universitas / The Voltaire Foundation, 1996).

³⁵ Cf. Stricker, *Die maskierte Theologie*, 64–74 (zu William King und Bayle); 88–128; 160–178.

³⁶ Kant erwähnt ihn an folgenden Stellen der Akademieausgabe: AA II, 208; AA XX, 71; AA XVI, 58; AA XVI, 241; AA XVI, 450; AA XVI, 457; AA XVI, 860.

³⁷ Zur europäischen Rezeptionsgeschichte von Bayles „*Dictionnaire historique et critique*“ cf. Winfried Schröder et al. (eds.), *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung* (Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1979); Hans Bots (ed.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le „Dictionnaire historique et critique“ de Pierre Bayle. Actes du colloque international Nimègue Octobre 1996* (Amsterdam & Maarssen: APA–Holland University Press, 1998).

³⁸ Andreas Urs Sommer, „Triumph der Episode über die Universalhistorie? Pierre Bayles Geschichtsverflüssigungen,“ *Saeculum* 52 (2001): 1–38, hier: 1–2. Die Interpretation Bayles als Fideisten bestätigt Stricker, *Die maskierte Theologie*, passim in detaillierten Analysen.

³⁹ Victor Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, vol. 1 (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954), 123.

einem Kommentar wolffischen Zuschnitts versah.⁴⁰ Dort geht Bayle erstaunlicherweise auf die Vorsehung allein im Artikel über *Lukrez*⁴¹ ein, den er als kühnsten Providenzleugner sieht.⁴² Gottsched kommentiert, dass Bayles Gottesbegriff inkonsistent⁴³ sei, da er von vornherein göttliches Wirken aus der Welt verbannt und zu Unrecht annehme, Gott müsse bei jedem Unglück in die Naturgeschichte eingreifen.⁴⁴

Weitaus intensiver setzt sich Bayle aber in seiner Aufsehen erregenden Erstlingsschrift *„Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l’occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680“* mit der Vorsehungs- und Wunderlehre auseinander.⁴⁵ Das Buch selbst gibt vor, Briefe eines gelehrten Katholiken an einen Doktor der Sorbonne wie-

⁴⁰ Werner Krauss, „Gottsched als Übersetzer französischer Werke,“ in *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein ‚bekannter Unbekannter‘ der Aufklärung in Hamburg* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1973), 66–74; Philipp August Becker, „Gottsched, Bayle und die Enzyklopädie,“ *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig* 12 (1927): 94–108; Erich Lichtenstein, *Gottscheds Ausgabe von Bayles Dictionnaire* (Heidelberg: C. Winter, 1915).

⁴¹ Zur Beurteilung Lukrez’ durch Bayle cf. Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century. A Study of Political Ideals from Bayle to Condorcet* (New York: Harper & Row 1962). Zur Beurteilung seines Vorsehungsgedankens durch die Schulphilosophie cf. Zedler, „Vorsehung“, 1129f.

⁴² Pierre Bayle, „Lucretius“, in Idem (ed.), *Historisches und Critisches Wörterbuch, deutsche Übersetzung von J. Gottsched*, Bd. II, Leipzig 1743, 209–215. Das dem 3. Band beigegebene Register verzeichnet das Stichwort Vorsehung nur unter diesem Artikel.

⁴³ An anderer Stelle gibt Bayle im übrigen auch eine eigene Theorie der Artenbildung, die er der Vorsehung subordinierten Geistwesen zuschreibt, die anders als Cudworths „plastische Naturen“ Erkenntnis besitzen. Stricker, *Die maskierte Theologie*, 100.

⁴⁴ Johann Christoph Gottsched, „Lucretius“, in Pierre Bayle (ed.), *Historisches und Critisches Wörterbuch* II, 211: „Allein man muß wissen, daß Gott nicht alles thun darf, was er kann; sondern nur, was sich schickt. Es schicket sich aber für ein weises Wesen nicht, allemal durch eine unmittelbare Wirkung seiner Allmacht, den so weislich geordneten Lauf der Natur zu unterbrechen. Das verlangt aber Herr Bayle, wenn er will, Gott solle demjenigen, der etliche Gnadenbezeugungen von ihm erhalten hat, auch diese Gnade noch geben, die erstern gut zu gebrauchen.“

⁴⁵ Eine erste Erwiderung erschien 1712 von Elie Benoist, *Mélange de remarques critiques, historiques, philosophiques, théologiques sur deux dissertations de M. Toland intitulées l’une, L’homme sans superstition, et l’autre, Les Origines judaïques*, Delft 1712. Cf. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715/La Crise de la Conscience Européenne* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1939), 196; Hubert Bost, „La superstition pire que l’athéisme? Quelques réactions aux paradoxes de Bayle dans l’Europe protestante au XVIIIe siècle,“ in Clotilde Prunier (ed.), *Foi et raison dans l’Europe des Lumières* (Montpellier: PUPV, 2002), 17–45. Auch Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem kritisiert eingehend Bayles Schrift, cf. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* vol. 1, IX, 429.

derzugeben. Was der vermeintliche Katholik, d. i. Bayle,⁴⁶ als Aberglauben kritisiert, ist aber nicht „die rhetorisch verhehlte Abrechnung des Protestanten mit dem für abergläubisch gehaltenen Katholizismus“.⁴⁷ Denn Bayle übernimmt mit seiner Rolle als gebildeter Katholik den Standpunkt der jesuitischen Schultheologie, die Wundern äußerst kritisch gegenüberstand. Man hat es also mehr mit einer Kritik an den protestantischen Vorsehungstraktaten und dem dogmatischen Calvinismus zu tun, zu dem Bayle konvertiert war, als mit einer Kritik an der römischen Theologie. So waren etwa noch 1619 im Frankfurter Buchmessekatolog von 17 Kometenpredigten 16 von Protestanten publiziert.⁴⁸ Auch wenn man die Prodigienlehre⁴⁹ nicht *allein* dem Protestantismus und Calvinismus zurechnen kann, so ist es nach Ansicht der bisher vorgelegten Forschungen nicht übertrieben, von einem *vornehmlich* protestantisch-reformierten Phänomen zu sprechen.⁵⁰ Es scheint sogar so zu sein, dass katholische Theologen in weitaus größerem Maße traditionelle Legitimationsquellen benötigten, wie etwa heilige Wallfahrtsorte etc., und daher den sporadisch sich ereignenden Prodigien indifferent oder ablehnend⁵¹ gegenüberstanden.⁵² Auch wenn Luther diese traditionellen Wunder, die dazu benutzt wurden, die Wahrheit der christlichen Lehre zu beweisen, ablehnte, so erkannte er dennoch Naturzeichen als Gotteszeichen an, worauf etwa sein berühmtes Bekehrungserlebnis während eines Blitzeinschlags hinweist. Er verstand sie aber als Eingriffe in einen von Gottes Plan abgewichenen Weltenlauf, die keiner komplizierten Auslegung bedurften, sondern einfach als Bekehrungsaufrufe verstanden werden sollten.⁵³ Die katholische

⁴⁶ Bayle war zuerst vom Calvinismus zum Katholizismus konvertiert, dann aber wieder zum Calvinismus.

⁴⁷ Sommer, „Triumph der Episode“, 24.

⁴⁸ Irene Ewinkel, *De monstis. Deutung und Funktion von Wundergeburten im Deutschland des 16. Jahrhunderts* (Tübingen: Niemeyer, 1995). Ausführlich zur Prodigienlehre im 16. Jahrhundert und ihrer Vorgeschichte Jean Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVIIe siècle* (Genf: Librairie Droz, ²1996).

⁴⁹ Cf. auch die exzellente Studie von William E. Bums, *An Age of Wonders: Prodiges, Politics and Providence in England 1657–1727* (New York, Manchester: Manchester UP, 2002), der ebenfalls ein verändertes Verständnis der Prodigien feststellt. Im England der Restauration wurden die Prodigien in überwältigender Mehrheit als Zeichen der Unzufriedenheit Gottes mit dem moralischen Verfall der Gesellschaft gedeutet.

⁵⁰ Ewinkel, *De monstis*, 15f.

⁵¹ Ewinkel, *De monstis*, 34.

⁵² Gisela Ecker, *Einblattdrucke von den Anfängen bis 1555. Untersuchungen zu einer Publikationsform literarischer Texte* (Göppingen: Kümmerle Verlag, 1981), 247.

⁵³ Ewinkel, *De monstis*, 25; 27; 30; 33.

Reform nach dem tridentinischen Konzil hatte schließlich die anfängliche Skepsis gegenüber Prodigien nicht nur gefestigt, sondern auch ihre Beschränkung auf traditionelle Wallfahrtsorte und andere heilige Stätten erwirkt.⁵⁴ Im 18. Jahrhundert verschwindet die theologische Konnotation von Naturzeichen; sie werden nunmehr fast ausschließlich als Zeichen des Aberglaubens verstanden, wie etwa Zedlers Stichwort „*Wunderzeichen*“ beweist.⁵⁵

Bayle weist in den „*Pensées*“ eine durch Naturzeichen wirkende göttliche Vorsehung zurück.⁵⁶ Er gesteht zwar einer religiös motivierten Betrachtung der Welt durchaus ihr Recht zu, aber keinesfalls einen „Eingriff in die Rechte der Vernunft“. ⁵⁷ Ein solcher liegt für ihn dann vor, wenn etwa Kometen als göttliche Zeichen betrachtet werden, obwohl ihnen weder eine positive noch eine negative Bedeutung eindeutig zugeschrieben werden kann.⁵⁸ Erst durch die Ausschaltung der *providentia specialis* sei Aufklärung, Verbesserung der Moral und Freiheit von Aberglauben erreichbar, womit er mit dem Anliegen des katholischen Philosophen und Theologen Nicholas Malebranche übereinstimmt.⁵⁹ Diese Art der Vorsehungslimitation wird heute, etwa von

⁵⁴ Ewinkel, *De monstris*, 38; 44.

⁵⁵ Johann Heinrich Zedler, „Wunderzeichen“, in Idem, *Großes vollständiges Universalexikon aller Wissenschaften und Künste*, vol. 29 (Leipzig/Halle: 1746), 750; cf. ebenso das klassische Werk von Jordan Simon, *Das große Welt-betrügende Nichts oder die heutige Hexerey und Zauberkunst. In 2 Büchern von Ardoino Ubbidente dell’Osa entworfen* (Würzburg: 1761). Cf. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany* (New Haven: Yale UP, 2005) und meine Rezension in *Theologie und Philosophie* 81 (2006): 149–152.

⁵⁶ Pierre Bayle, *Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist / Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l’occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* (Leipzig: 1975), 29; Rudolf Behrens, *Umstrittene Theodizee, erzählte Kontingenz: die Krise teleologischer Weltdeutung und der französische Roman (1670–1770)* (Tübingen: Niemeyer 1994), 68 geht davon aus, dass Bayle in dieser Schrift keine systematische Kritik anbringt, sondern vielmehr als „Ideenhistoriker“ arbeitet. Eine Zusammenfassung seiner Gedanken zur Providenz gibt Bayle in seiner *„Réponse aux questions d’un provincial“*, Kap. CXLIV in 19 philosophischen Maximen. Cf. Theo Jäger, *Pierre Bayles Philosophie in der „Réponse aux questions d’un provincial“* (Marburg: Tectum, 2004).

⁵⁷ Bayle, *Gedanken*, 46.

⁵⁸ Bayle, *Gedanken*, 75–76; cf. Stricker, *Die maskierte Theologie*, 38.

⁵⁹ Bayle, *Gedanken*, 150ff. Für Bayle entspringt der Aberglaube, besonders die Teufelsangst, aus der menschlichen *insecuritas*-Situation (Zur Möglichkeit dämonischer Wunder cf. Bayle, *Gedanken*, 136–137; 139. Cf. Jean Jacques Rousseau, „Briefe vom Berge / Lettres écrites de la Montagne“, in *Jean Jacques Rousseau-Schriften*, ed. Henning Ritter, 3. Brief, vol. II, (Hamburg: Ullstein, 1978), 74). Zu Malebranche cf. Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 70ff.

Nicola Stricker, als eine Art *negativer Theologie* interpretiert,⁶⁰ womit man wiederum einen Anknüpfungspunkt zur bescheidenen, um ihre Grenzen wissenden Vernunft bei Kant besitzt.

Bayles Vorsehungsbegriff ist demnach reduktionistisch. Gott wird nur noch als Erstursache begriffen, die durch Zweitursachen wirken kann. Eine solche, auf die Naturgesetze eingegrenzte Vorsehung kann entsprechend auch nicht mehr supplementierend auf die menschliche Natur im Sinne der klassischen Konkurslehre wirken, womit auch die Harmonie von Natur und Gnade ins Wanken gerät. Bei Kant sind hingegen noch Reste eines Supplementsverständnisses vorhanden.⁶¹ Die größte Ähnlichkeit zwischen den beiden Denkern ergibt sich aber im Hinblick auf die erkenntniskritische Untersuchung der Vorsehungslehre. Bayle wie Kant sind der Ansicht, dass es die Grenzen der menschlichen Vernunft übersteigt, in der Natur Vorboten der Vorsehung erkennen zu wollen.⁶² Die Regelmäßigkeit der Natur ist suffizient, um im Menschen Ehrfurcht vor dem Absoluten hervorzurufen.⁶³ Gottes Vorsehung wird auf die ewigen⁶⁴ Naturgesetze reduziert, um Wunder, und damit das unmittelbare Gotteshandeln auszuschalten⁶⁵—die logische Möglichkeit von Wundern wird zwar zugestanden, nicht aber ihre Realität.⁶⁶ Die Schöpfung bleibt auf sich allein gestellt und hat ihr Heil selbst zu wirken. Andreas Urs Sommer sieht darin eine Ausschaltung Gottes sowie jeder historischen Sinnstiftung: Die Geschichte beraube Bayle mit seinem „*pyrrhonismus historicus*“ aller Vorsehung und bringe so den Menschen um die positiven „Aussichten auf einen künftigen, gesamtgeschichtlichen Zustand des Anders- und Bessereins.“⁶⁷ Auch Lagree⁶⁸ und Stricker⁶⁹ stimmen darin überein, dass Bayle sich

⁶⁰ Stricker, *Die maskierte Theologie*, 43.

⁶¹ Cf. das Kapitel über Kants Religionsphilosophie.

⁶² Bayle, *Gedanken*, 230–231; 456.

⁶³ Kant spricht davon, dass nur zwei Dinge „das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen, nämlich der „bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (KpV AA V, 161).

⁶⁴ Stricker, *Die maskierte Theologie*, 158 führt die Differenzierung Bayles von ewigen und kontingenten Gesetzen an.

⁶⁵ Bayle, *Gedanken*, 468. „Je weniger ein Gesetz darf verändert werden, desto mehr gibt es den großen Verstand und die weit voraussehenden Absichten desjenigen zu erkennen, der es gemacht hat.“ (Bayle, *Gedanken*, 468–469).

⁶⁶ Stricker, *Die maskierte Theologie*, 148; 157.

⁶⁷ Sommer, „Triumph der Episode“, 29.

⁶⁸ Jacques Lagree, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1991), 188.

⁶⁹ Stricker, *Die maskierte Theologie*, 141.

gegen das klassische Vorsehungsverständnis wie auch das Pascals wendet. Die Entkoppelung von Mensch und Gott, wie sie durch Bayles historischen Skeptizismus praktiziert wird, führt—konsequent zu Ende gedacht—auf einen anthropologischen Pessimismus. Deswegen ist für Bayle die Leugnung der Vorsehung kein Irrtum, sondern eine *notwendige* Denkvoraussetzung. Providentielle Teleologie ist in seiner Deutung der Geschichte entbehrlich geworden. „*Skepsis als Passion* ist das, was Bayle *nolens volens* [...] als schwere Erbschaft hinterlassen hat.“⁷⁰ Kant hat durch seine Vorsehungslehre—trotz vieler Parallelen—dem Sinnentzug Bayles *contra* zu geben versucht.⁷¹

Skeptizismus und Vorsehungskritik bei Hume

Bayles Skeptizismus prägt auch David Hume (1711–1776). Lothar Kreimendahl hat sogar zeigen können, daß die zentralen religionsphilosophischen Einsichten des jungen Hume aus der Lektüre Bayles erwachsen sind.⁷² Von Hobbes und Locke übernimmt er den Naturalismus, den Kant als reine Verstandesbegriffe auf den Bereich der empirischen Erkenntnis anwendet.⁷³ Zur frühesten Kritik Humes an der Vorsehungslehre gehört sein „*Treatise of Human Nature*“ (1739–1740). Er unterzieht in dieser Schrift die Analogielehre Joseph Butlers einer eingehenden Untersuchung.⁷⁴ Butler schloss von der Erfahrung der moralischen Herrschaft Gottes in der Welt auf einen zukünftigen (postmortalen) Zustand, in dem sich der Mensch für seine Taten zu verantworten habe. Hume hingegen leugnet die *Fähigkeit* der Vernunft zu derartigen Induktiv-Schlüssen und zeigt, dass Butlers Lehre weder demonstrativ noch wahrscheinlichkeitstheoretisch verteidigt werden kann.⁷⁵ Mit

⁷⁰ Sommer, „Triumph der Episode“, 39.

⁷¹ Cf. Franco Zotta, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie* (Freiburg: Alber, 2000), 181–182.

⁷² Lothar Kreimendahl, „Bayles Bedeutung für den jungen Hume. Die Quelle der Reflexionen zur Philosophie in Humes ‚Early Memoranda‘“, *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 84 (2002): 64–83.

⁷³ Cf. Howard Mounce, *Hume's Naturalism* (New York: Routledge, 1999). Cf. Kant, KrV B 127; B 794f.

⁷⁴ Paul Russell, „Butler's ‚Future State‘ and Hume's ‚Guide of Life‘“, *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004): 425–448. Zum Werk Butlers cf. Anders Jeffner, *Butler and Hume on Religion* (Stockholm: Bokforlag, 1966).

⁷⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton & M.J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000), Part 1, §3.

der Zurückweisung der Analogie von gegenwärtigem und zukünftigem Leben gibt Hume auch den Gedanken an eine gerechte Vorsehung und ihre ausgleichende Gerechtigkeit auf. Hume's Skeptizismus⁷⁶ erreicht aber seinen Höhenpunkt in der Leugnung objektiv feststellbarer Kausalität: Alle *induktiven* Aussagen seien allein auf die Leistung der „*association*“ zurückzuführen, die aus Gewohnheit Ursache und Wirkung miteinander verknüpft. Die Kritik am Induktivschluss ist der Kern seiner Vorsehungskritik.⁷⁷ Die Sektionen X und XI seiner „*Enquiry Concerning Human Understanding*“ (1758) zeigen dies recht deutlich.⁷⁸ In Sektion X legt Hume eine Kritik der Wunderlehre vor, die bis heute zu den bedeutendsten religionskritischen Abhandlungen zu dieser Thematik zählt und die Aufklärungsphilosophie nachhaltig beeinflusst hat.⁷⁹ Seinen naturalistischen Voraussetzungen gemäß spricht für Hume gegen ein Wunder, das als Verletzung oder Aufhebung der Naturordnung definiert wird, von vornherein die uniforme menschliche Erfahrung, welche die Naturgesetze eruiert hat. Daher ist auch kein menschliches Zeugnis ausreichend, ein Wunder und damit das göttliche Vorsehungswirken induktiv zu beweisen:

⁷⁶ Neuerdings wird Hume nicht mehr nur als Skeptiker, sondern als „naturreligiöser“ Denker bezeichnet, cf. William Lad Sessions, „Natural piety in the Dialogues,“ *International Journal for the Philosophy of Religion* 49 (2001): 49–62 sowie Idem, *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion* (Bloomington: University of Indiana Press, 2002). Der Sammelband von Rupert Read (ed.), *The New Hume Debate* (New York et al.: Routledge, 2000) untersucht, ob Hume Skeptiker oder skeptischer Realist war.

⁷⁷ Die beste neuere Darstellung des Induktionsproblems bei Hume stammt von Colin Howson, *Hume's Problem—Induction and the Justification of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000); cf. Stephen Boulter, „Hume on Induction: A Genuine Problem or Theology's Trojan Horse?,“ *Philosophy. Journal of the Royal Institute for Philosophy* 77 (2002): 67–86 (Lit.).

⁷⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding, The Philosophical Works of David Hume vol. 1*, ed. by T.H. Green et T.H. Grose (London: 1898).

⁷⁹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 10, 88–108. Die beste neuere Darstellung und Kritik des Essays „*Of Miracles*“ ist die (systematische) Studie von John Earman, *Hume's Abject Failure—The Argument Against Miracles* (New York: Oxford University Press, 2000). Die Sekundärliteratur zu Humes Wunderkritik ist mittlerweile unüberschaubar geworden, weswegen hier nur die wichtigsten neueren Beiträge genannt werden: Heiko Schulz, „Das Ende des common sense. Kritische Überlegungen zur Wunderkritik David Humes,“ *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte* 3 (1996): 1–38; Stephen Buckle, „Marvels, Miracles, and Mundane Order: Hume's Critique of Religion in *An Enquiry Concerning Human Understanding*,“ *Australasian Journal of Philosophy* 79 (2001): 1–31; Hendrik van der Breggen, „Hume's scale. How Hume counts a miracle's improbability twice,“ *Philosophia Christi* 4 (2002): 443–453; George I. Mavrodes, „David Hume and the probability of miracles,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998): 167–182.

That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish; and even in that case there is a mutual destruction of arguments [...] When any one tells me, that he saw a dead man restored to life, I immediately consider with myself, whether it be more probable, that this person should either deceive or be deceived, or that the fact, which he relates, should really have happened. I weigh the one miracle against the other; and according to the superiority, which I discover, I pronounce my decision, and always reject the greater miracle. If the falsehood of his testimony would be more miraculous, than the event which he relates; then, and not till then, can he pretend to command my belief or opinion.⁸⁰

In Sektion XI zeigt er, dass auch der allgemeine physikotheologische Vorsehungsbeweis zum Scheitern verurteilt ist. Denn die Beobachtung der kosmischen Ordnung führt nur auf eine ihr proportionierte Ursache, erlaubt aber keineswegs den Schluss auf einen unendlich vollkommenen Gott und dessen Providenz⁸¹—ein Gedanke, den Kant bereits im „*Beweisgrund*“ (1762) aufnimmt.⁸² Die „*Dialogues concerning Natural Religion*“ (publiziert 1779) setzen diese religionsphilosophische Strategie fort.⁸³ Doch Kant sieht in Humes Philosophie neben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten ein anderes Problem: Humes Skeptizismus schließt die Begründung moralischen Handelns aus, da es keine ausgleichende Gerechtigkeit mehr gibt, und seine Ethik kann den Menschen nicht vor der Verzweiflung an seiner eigenen Art retten.⁸⁴ Daher konzipiert Kant eine praktische Vorsehungslehre, die sich den Einwän-

⁸⁰ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 10, 94.

⁸¹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 11, §12, 112.

⁸² Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. 11, §14, 113; *Ibid.*, „The knowledge of the cause being derived solely from the effect, they must be exactly adjusted to each other; and the one can never refer to any thing farther, or be the foundation of any new inference and conclusion.“ Cf. Robert Arp, „Hume’s mitigated skepticism and the design argument,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998): 539–558. Kant, BDG AA II, 160f. Zu Ähnlichkeiten Humes und Kants hinsichtlich der Gotteserkenntnis vgl. Beryl Logan, „Hume and Kant on knowing the Deity,“ in: *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998). 133–148. Cf. Michel Ferrandi, *Hume et Kant. Métaphysique et causalité*, in: *Nova et vetera* 77 (2002): 75–89.

⁸³ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith (Oxford: Oxford University Press, 1935), Pt. 10, §31, 199.

⁸⁴ Lemmens, „Virtue without Providence“; Peter Jones, „Hume’s Two Concepts of God,“ in Stanley Twyman (ed.), *Hume Critical Assessments*, vol. 5 (New York: Routledge, 1994), 84–96.

den Humes gegenüber als immun erweist und die genannten Desiderata beantwortet.

Am intensivsten äußert sich Hume über die Vorsehung aber in seinem kleinen Essay „*On Suicide*“. Die theologische Argumentation, der Suizid verstoße gegen die von der Vorsehung auferlegten Pflichten, hält Hume für inkonsistent. Trifft sie zu, müsste auch jede andere Handlung, die in den Naturablauf eingreift, wie etwa die Pockenschutzimpfung, einen solchen Pflichtverstoß darstellen, was aber *unisono* abgelehnt wird. Auch kann der Mensch durch seine Selbsttötung nicht die Wege der allgemeinen Vorsehung durchkreuzen—andernfalls wäre Gott durch menschliches Handeln verletzbar, was Hume als „Blaspheemie“ ausschließt.⁸⁵ Daher ist der Suizid für Hume ein rationaler und legitimer Weg menschlichen Handelns. Kant lehnt Humes Konsequenz vehement ab. Für ihn hebt die Erlaubtheit des Suizid die Möglichkeit der Pflicht auf:

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigem, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war.⁸⁶

Die Marginalisierung des göttlichen Weltwirkens bei Leibniz

Für Leibniz (1646–1716)⁸⁷ ist die Weltmaschine nicht einfach der Willkür Gottes entsprungen, sondern vielmehr seiner absoluten Weisheit.⁸⁸ Die Materie besteht aus unteilbaren Substanzen, den Monaden, denen

⁸⁵ Hume, *On Suicide*, 589–593.

⁸⁶ MPS, AA VI, 422–423. Existierte kein postmortaler Zustand wäre der Selbstmord zwar weniger *schädlich* für die Moral, wie Kant in einer Reflexion der Phase ϱ (1773–1775) schreibt, aber umso *schändlicher*. Refl. 6801, Reflexionen zur Moralphilosophie, AA XIX, 166.

⁸⁷ Zur Einführung in sein Denken sei verwiesen auf Nikolaus Rescher, *Leibniz. An Introduction to his Philosophy* (New York, Oxford: Oxford UP, 1979); Idem, *Leibniz's Metaphysics of Nature* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981); Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21962).

⁸⁸ Heinrich Schepers, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der

eine zielgerichtete Wirkkraft eigen ist. Gott hat in prästablierter Harmonie⁸⁹ die Bewegungsimpulse der Monaden aufeinander abgestimmt. Zusätzlich lässt er sie entstehen und wirken, „was man als energetische, impulsartige Emanation Gottes deuten kann“.⁹⁰ Aber die Monaden selbst sind „fensterlos“, haben also keine Wirkung auf andere ihrer Art, sie verharren im Zustand der Perzeption. Aus letzterer entspringt die *vis derivativa*, die als Druck und Stoß zwischen Körpern wirkt. Je höher der Perzeptionsanteil der Monade, desto höher ihr Rang. Während die Monaden nur Spiegel des Universums sind,⁹¹ agieren geistige Substanzen zusätzlich als Spiegel Gottes. Die Abfolge der Perzeptionen einer Monade macht für Leibniz ferner ihr *von Gott festgelegtes Programm* aus. Allerdings verursacht nicht Gottes Allwissenheit die Perzeptionsfolge der Monaden, sondern ihr Programm ist mit dem Wissen Gottes *konkomitant*. „Das Programm der Monade ist gewissermaßen bereits das hypostasierte Wissen Gottes.“⁹² Diese „Fensterlosigkeit“ der Monaden stellt vor das Problem, dass die materielle Wirklichkeit gegenüber der Geistigkeit unterbewertet wird, aber dennoch führt die Schöpfungsweisheit, auch wenn sie auch *quasi-automatisch* ihr Programm ablaufen lässt, doch nicht zu einer Aufhebung der Willensfreiheit.⁹³

Die *providentia* wird daher bei Leibniz fast ausschließlich auf die *ordinatio* bezogen. Hierin folgt Leibniz allerdings der von Antonio Perez SJ (159–1649) vorgezeichneten Linie. Zum einen negiert Perez den Eingriff der Übernatur in die *potentia ordinata*, zum anderen werden reale Wunder anhand der *natura pura* des Naturgesetzes selbst ausgeschlossen,

möglichen Welten,“ in: Albert Heinekamp et al. (eds.): *Leibniz' Logik und Metaphysik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 193–222; Holze, *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz*, 123–184; Alex Sutter, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant* (Frankfurt: Athenäum, 1988); Behrens, *Umstrittene Theodizee*.

⁸⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, „Causa Dei“, in: Idem, *Philosophische Schriften / Philosophische Abhandlungen (1684–1703)*, ed. Carl Immanuel Gerhardt, Bd. IV (Berlin: 1875–1890), 500–501. Tilman Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)* (Leiden et al.: Brill 1997), 55–57 führt drei Entwürfe zur Erklärung der moralischen Notwendigkeit an. Zum einen den *statistischen* Aspekt, der sie ähnlich aleatorischen Theorien sieht, zum zweiten ein *Inklinationsschema*, das von angeborenen Affekten ausgeht, und zum dritten die *scientia media* Molinas.

⁹⁰ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 173.

⁹¹ Ein ähnliches Verständnis besitzt Antonio Perez SJ, cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 77.

⁹² Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 262.

⁹³ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Hamburg: Meiner 1998), 42.

ohne jedoch deren Möglichkeit oder ihr tatsächliches Ergangensein zu negieren. Leibniz geht in der Abwehr des theologischen Absolutismus aber noch einen Schritt weiter, indem er auch Übernatur, Gnade und Wunder in einem natürlichem Konnex verbindet.⁹⁴ Die *ordinatio* der Schöpfung beschränkt sich auf die anfanghafte Anordnung der Welt⁹⁵ mit permanenter Energiezufuhr (*conservatio*).⁹⁶ Leibniz' „nomothetischer Sapientialismus“⁹⁷ führt zwar zu einer gewissen Relativierung der Offenbarung, aber keineswegs zum Deismus. Leibniz und Wolff⁹⁸ sind nicht als Deisten zu bezeichnen, sondern als Repräsentanten „einer christlichen, aber [...] nicht mehr scholastischen“ Philosophie.⁹⁹

Leibniz denkt die Natur als lückenloses Geflecht von Naturgesetzen.¹⁰⁰ Die Gesetze der Mechanik sind aber weder völlig willkürlich von Gott angeordnet, noch vollständig notwendig. Der Mittelweg als die geeignetste Lösung besteht für Leibniz darin, die Gesetze als bestmöglich gewählte, d. h. als *moralisch notwendig*, anzusehen.¹⁰¹ Diese physische Ordnung kann aber aus Gründen einer Höheren zeitweilig dispensiert werden, etwa im Fall eines Wunders.¹⁰² Gott kann aber nicht einfach willkürlich natürliche Wirkungen aussetzen, Abstriche an der Natur der Dinge vornehmen und ihnen somit Gewalt antun. So kann er nach Ansicht Leibniz' etwa nicht willkürlich anordnen, dass auf eine Verletzung des eigenen Körpers ein angenehmes Gefühl folgt. Dies liefe der ursprünglichen Einrichtung des Universums zuwider.¹⁰³ Das dem

⁹⁴ Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl*, 209; Sven Knebel, „Necessitas Moralis ad Optimum (I). Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten,“ *Studia Leibnitiana* 23 (1991): 3–24.

⁹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (Hamburg: Meiner, 1996), Vorrede, 24: „Ich meinerseits gebe das Übernatürliche nur im Urbeginn der Dinge zu, bei der ersten Bildung der Geschöpfe oder bei der ursprünglichen Einrichtung der prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Körper.“

⁹⁶ Diese Inhalte reichen für Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 177 aus, Leibniz als Deisten zu bezeichnen.

⁹⁷ Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes*, 178.

⁹⁸ Cf. Anton Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, 117–124; Günter Gawlick, *Christian Wolff und der Deismus*, in W. Schneiders (ed.): *Christian Wolff (1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung* (Meiner: Hamburg, 1986), 139–147.

⁹⁹ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 234.

¹⁰⁰ Leibniz, *Von dem Verhältnisse*, in Idem, *Hauptschriften II*, 130ff.

¹⁰¹ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, § 349, 340. Cf. Anm. 89.

¹⁰² Leibniz, *Theodizee*, Einleitende Abhandlung, 34.

¹⁰³ Leibniz fährt fort: „Das wahre Mittel, wodurch Gott es bewerkstelligt, daß die Seele Empfindung von körperlichen Vorgängen besitzt, entstammt der Natur der Seele:

Konzept der moralischen Notwendigkeit inhärierende Problem besteht also in der *Fragwürdigkeit* von Vorsehungsdekreten: Wenn Gott moralisch notwendig handelt, handelt er dann noch frei?¹⁰⁴ Ebenso ergibt sich daraus die Frage, ob Gott nicht anstatt der Zulassung des Übels ein besseres Mittel zur Erziehung des Menschengeschlechtes hätte finden können.¹⁰⁵ Für Leibniz schränkt moralische Notwendigkeit die göttliche Freiheit nicht ein. Auch das zweite Problem erledigt sich für ihn, da von Gott *nur* dann eine Korrektur seines Erziehungsplans verlangt werden kann, wenn es in der Schöpfung *insgesamt* keine Tugend gibt und Gott *allein* durch Laster regiert, was augenscheinlich aber nicht zutrifft,¹⁰⁶ worin sich Leibniz Optimismus zeigt.¹⁰⁷

Aber trotz der Betonung der Allmacht Gottes, wird in Leibniz' System einer prästabilierten, bestmöglichen Welt der aktualistischen Vorsehungslehre kein Platz zuerkannt. Allein die *erhaltende* Funktion der Vorsehung findet Raum sowie die am Beginn der Zeit alle Ordnungszusammenhänge institutionalisierende, *allgemeine Vorsehung*.¹⁰⁸ Nur indirekt sind die kontingenten Ereignisse und Situationen von Gott gewollt, durch die Vermittlung der allgemeinen Gesetze. Während Nicholas Malebranche¹⁰⁹ annahm, dass die aus den allgemeinen Gesetzen flie-

sie repräsentiert die Körper und ist von vornherein so eingerichtet, daß die in ihr durch eine natürliche Gedankenfolge auseinander entstehenden Repräsentationen der Veränderung in den Körpern entsprechen. Die Vorstellung (Repräsentation) besitzt eine natürliche Beziehung zu dem Vorzustellenden.“ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §355f., 345.

¹⁰⁴ Cf. die detaillierte Analyse von Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, passim.

¹⁰⁵ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §218, 256.

¹⁰⁶ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §219, 257; cf. *Ibid.*, §229, 263.

¹⁰⁷ Wilhelm Lütgert, *Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Charakteristik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung und ihres Überwinders Immanuel Kant*, (Gütersloh: 21924), 21.

¹⁰⁸ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §385, 365.

¹⁰⁹ Zur Entwicklung der Theodizee seit Malebranche v.a. Michel Piclin, „De Malebranche à Leibniz“, *Les Etudes philosophiques* (1971): 77–100. Malebranches Werk „*Entretiens*“ (1688) war vor allem gegen die naive Geschichtstheologie von Bossuet gerichtet (cf. Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 56). Er entwickelt in dieser Schrift eine universale Providenzlehre, die ihm später den Vorwurf des Spinozismus einbrachte. Denn er bestand darauf, dass sich alle Ereignisse aus den von Gott eingerichteten Gesetzen entwickelten. Die Proportionen in der Welt sind also perfekt eingerichtet, so dass Gott dieses Gefüge nicht aus seiner Harmonie reißen kann. Die Einfachheit der Mittel hat für Malebranche Vorrang vor dem Perfektionsgrad des Einzeldings und -zwecks. „Um eine bessere Welt zu erschaffen, die als mögliche durchaus im Bereich wissensmäßiger Verfügungsmacht Gottes gestanden wäre, hätte die Zahl der mechanischen Bewegungsgesetze nämlich vervielfacht werden [...] müssen“, was gerade dem Prinzip der Einfachheit der Mittel widerspräche (Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 63). Zur Auseinandersetzung

Benden Ereignisse *nicht* Gegenstände des göttlichen Willens und damit der Vorsehung sind, nimmt Leibniz an, dass die besonderen Ereignisse *nur* existieren, weil sie als Wirkungen der allgemeinen Gesetze von Gott gewollt sind. Allein sie sind *nicht* als Ereignisse *um ihrer selbst willen* intendiert. Gottes Wirkweise auf die Welt ist also eines vollkommenen Wesens durchaus würdig, indem sie auf einfache und gleichförmige Art und Weise geschieht.¹¹⁰ Allerdings hat Leibniz die Idee der Gesetzmäßigkeit der Welt zur Lösung der Theodizee von Malebranche übernommen, der bereits den „paternalistischen“ Providenzbegriff durch einen technologischen, d. h. mechanistischen, ersetzt hatte.¹¹¹ Nach diesem ist ein göttlicher Plan, der aus vielen singulären Beschlüssen zusammengesetzt ist und jedem Individuum gerecht zu werden versucht, weniger fruchtbar, als ein einfacher Beschluss, der alles gleichermaßen regiert.¹¹² Denn Einfachheit und Fruchtbarkeit sind die wesentlichen Eigenschaften von Gesetzen. Als Normen dienen sie dazu, Allgemeines und keine Einzelfälle zu ordnen. Ein System, das Einzelfälle ordnet—und ein solches unterstellen Leibniz und Malebranche Pierre Bayle—führe aber zu Regellosigkeit und Disharmonie und damit zu einem inkohärenten Gottesbegriff.¹¹³ Demnach ist selbst ein Wunder für Leibniz wie für Malebranche kein *besonderer* Willensentscheid Gottes, sondern eine Wahrheit des *allgemeinen* Willens.¹¹⁴ Das Wunder ist folgerichtig auch keine Dispens von einem Naturgesetz, sondern die Überführung eines Ereignisses von einem niederen Ordnungszusammenhang in einen Höheren.¹¹⁵ Die Welt wird so zur *perfekten Maschine* erklärt, die Gottes Eingreifen und auch sein Erlösungswerk nicht mehr nötig hat. Das Übel wird zu einer notwendigen Randscheinung.

innerhalb der französischen Theologie, v. a. aber zum Streit *Bossuet versus Malebranche*, cf. Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802* (Paris: 1916; Genève: Slatkine Reprints 1970).

¹¹⁰ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §204, 245f.

¹¹¹ Bernard Tocanne, *L’Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle* (Paris: Klincksieck, 1978), 76.

¹¹² Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §211, 251.

¹¹³ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §211, 252: „Ich glaube also, daß Gott einen einfachen, fruchtbaren und regelmäßigen Plan befolgen kann, aber ich glaube nicht, daß der beste und regelmäßige Plan auch stets allen Geschöpfen zugleich genehm ist [...]“

¹¹⁴ Bernhard Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 31.

¹¹⁵ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §207, 248.

Auch das Vorherwissen freier Handlungen des Menschen durch Gott beinhaltet für Leibniz kein Problem,¹¹⁶ da er selbst Kompatibilist ist.¹¹⁷ *Futura contingentia*¹¹⁸ werden nach seinem Konzept von Gott mit *hypothetischer* Notwendigkeit¹¹⁹ vorhergesehen, was sie aber *nicht* determiniert. Die kompatibilistische Freiheit des Subjekts bleibt seiner Ansicht nach also erhalten. Ein Vorherwissen mit *absoluter Notwendigkeit* wäre hingegen die Bestimmung der Handlung und die Vernichtung der Freiheit.¹²⁰ D.h. Gottes Wissen um zukünftige, freie Handlungen des Menschen ist allein durch sein vorwillentliches Wissen um die verschiedenen möglichen Welten und sein nachwillentliches Wissen der Vorsehungsdekrete bestimmt, womit Leibniz skotistisches Gedankengut aufnimmt.¹²¹ Weil die Verbindung zwischen freien Handlungen und ihren natürlichen Voraussetzungen physikalisch notwendig ist, braucht Leibniz weder eine *scientia media* noch eine *praedeterminatio*, weil diese Konzepte eine libertarische Position voraussetzen.¹²² Dass kontingente Ereignisse kontingent bleiben, freie Handlungen frei, heißt aber nicht, dass Gott die Zukunft nicht geplant hätte. Die von der Vorsehung eingerichteten Gesetze garantieren vielmehr den Ablauf der Weltmaschine und sind schon im Hinblick auf ihre zukünftige Anwendung ausgewählt wor-

¹¹⁶ Cf. die eindrucksvolle Studie von William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden et al.: Brill 1988).

¹¹⁷ Michael Murray, „Leibniz on Human Freedom and Divine Foreknowledge,“ in M. Dascal et E. Yakira (eds.), *Leibniz and Adam* (Tel Aviv/Jerusalem: 1993), 333–344. Dagegen Robert Sleigh, „Leibniz and Divine Foreknowledge,“ *Faith and Philosophy* 11 (1994): 547–571, der Leibniz als Kompatibilisten kennzeichnet. Peter Ohrstrom, „Anselm, Ockham and Leibniz on Divine Foreknowledge and Human Freedom,“ *Erkenntnis* 21 (1984): 209–222 zeichnet Ähnlichkeiten zwischen Leibniz und Ockham nach. Cf. Thomas Barril, „A Fresh Defense of Leibniz’ Concept of ‚Human Freedom‘“ *Southwest Philosophy Review* 15 (1999), 125–135.

¹¹⁸ Cf. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (Paderborn et al.: Schöningh, 1995), 314ff. Allerdings hat Leibniz das molinistische Konzept einer *scientia media* abgelehnt. Zur Kritik an diesem Konzept cf. William Hasker et David Basinger, *Middle Knowledge. Theory and Application* (Bern, Frankfurt, New York: Peter Lang, 2000).

¹¹⁹ Während rein logische Notwendigkeit „absolut“ im Sinne des Widerspruchsprinzips ist, ist die „hypothetische“ Notwendigkeit kontingenter Wahrheiten, also etwa freier Willensentschlüsse, dem Prinzip vom zureichenden Grund subordiniert. Cf. W. Wolf, „Notwendigkeit,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984), 973–974.

¹²⁰ Leibniz, *Theodizee*, Erster Teil, § 38, 115; cf. § 44, 119; ‚Indessen macht die objektive Gewißheit [...] nicht die Notwendigkeit der vorherbestimmten Wahrheit aus.‘ Die Diskussion um das göttliche Vorherwissen wird vor allem in den § 37–55 behandelt. Cf. auch Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 222.

¹²¹ Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl*, 50f.; 80ff.

¹²² Sleigh, „Leibniz and Divine Foreknowledge.“

den.¹²³ Gebete und Gelübde musste Gott ebenso vorausgesehen haben, als er den Lauf der Welt einrichtete, ansonsten wäre das Fürbittgebet, auf das Leibniz großen Wert legt, eine immanente Aktion des Menschen.¹²⁴

Das Übel wird für Leibniz erst durch die begrenzte Perspektive des Menschen ein Problem, weil es mehr Aufmerksamkeit als der normale und harmonische Ablauf der Dinge auf sich zieht.¹²⁵ Hinsichtlich der Zulassung des moralisch Bösen geht Leibniz davon aus, dass Gottes *vorausgehender* Wille (*antecedens*) stets das Gute, das Beste aber in *nachfolgender* (*consequens*) Weise will.¹²⁶ Da also der vorausgehende Wille Gottes immer das Gute intendiert, kann er nicht *starr* auf das von seinen Kreaturen erfahrbare Glück und Wohlbefinden gerichtet sein.¹²⁷ Diese Glückseligkeit kann nur eines seiner Ziele sein, nicht aber das höchste. Daraus folgt, dass Gott *konkomitanter* Übel zulässt, um die größere Harmonie, die sich der göttlichen Perspektive eröffnet, zu bewerkstelligen.¹²⁸ Auch sündhafte Handlungen werden demzufolge von Gott zugelassen. Allerdings werden deren negative Auswirkungen durch die Vorsehung immer zum Guten gelenkt,¹²⁹ ähnlich wie bei den physischen Übeln.

¹²³ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 224.

¹²⁴ Leibniz, *Theodizee*, Erster Teil, §54, 125.

¹²⁵ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §258, 281.

¹²⁶ Leibniz, *Theodizee*, Erster Teil, §24, 107.

¹²⁷ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §122, 176: „Gott kümmert sich um das ganze Universum, er vernachlässigt nichts und wählt das absolut Beste. Ist jemand böseartig und unglücklich, so gehörte dies eben zu seiner Wesensart. Gott (sagt man) könnte alle Menschen glücklich machen, leicht und schnell könnte er Glück spenden, ohne die geringsten Unbequemlichkeiten; denn er vermag alles. Allein, muß er es auch? Da er es nicht tut, so ist dies ein Zeichen dafür, daß er etwas ganz anderes tun mußte.“

¹²⁸ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §119, 167.

¹²⁹ Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, §108, 159. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 583–584 weist darauf hin, dass die thomistische Schulphilosophie gerade in der *praemotio physica* eine Lösung für die Mitwirkung Gottes bei bösen Handlungen seiner Geschöpfe sah. Nach ihrer Auffassung ermöglicht Gott die materiale Dimension der Sünde, also bezüglich ihrer physischen Entität (*author peccati quoad materiale, sive entitatem actus*). Insofern er *causa prima* ist, müssen auch alle Fähigkeiten zur Sünde von ihm hervorgebracht werden. „Während aber das, was an Wesen, Gutheit und reiner Akthaftigkeit in der Sünde steckt, von Gott stammt, geht alle Gebrechlichkeit, moralische Deformation und Bosheit, also die formale Dimension der Sünde, ganz allein auf Kosten des Menschen, ähnlich wie bei einem Gehbehinderten die Bewegung im Bewegungsvermögen (*virtus motiva*) des Menschen ihre primäre Ursache hat, die Behinderung [...] aber aus der Krümmung und Verletzung der Beine und nicht aus einem Versagen der Bewegungskraft an sich resultiert.“ (Ibid.)

Während sich Bayle einen Gott vorstellte, der nur nach seinem Willen regiert und nicht nach Gesetzen,¹³⁰ ist dies für Leibniz nicht intelligibel,¹³¹ da nur gesetzmäßiges Handeln rational ist. Die spezielle Vorsehung ist bei ihm aber völlig auf die Naturgesetzlichkeit reduziert.¹³² Wolff wird Leibniz auf diesem Weg folgen und die spezielle Vorsehung weiter marginalisieren¹³³ und konsequent im Wunder eine Störung der göttlich verordneten Harmonie sehen, das eines Restitutionswunders bedarf.¹³⁴

Lessings pädagogischer Vorsehungsbegriff

Moses Mendelssohn veröffentlicht 1755 zusammen mit Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781)¹³⁵ die Preisschrift „*Pope ein Metaphysiker*“.¹³⁶ Lessing, dessen Werk Kant gut kannte, war, obwohl ihn Mendelssohn für seine Interpretation Spinozas und des Pantheismus in Anspruch nimmt, „[...] auf dem Wege, Gott jedenfalls sehr untheistisch als das immanente Prinzip des menschlichen Mikrokosmos und Makrokosmos zu verstehen. [...] Lessing hat mit Rousseau¹³⁷ gemeinsam die Entdeckung jener zweiten Dimension, die Entdeckung der menschlichen Existenz als solcher im Unterschied zu dem, was der Mensch wissen und wollen kann. [...] Von Rousseau zu Lessing zu kommen, heißt, aus

¹³⁰ Eigentlich antizipiert Leibniz das Anliegen der im 20. Jahrhundert vor allem von Alvin Plantinga konzipierten *reformierten Epistemologie*, wenn er sagt: „Wer für das Mysterium kämpft, hat nur nötig, an seiner Möglichkeit festzuhalten, seine Wahrscheinlichkeit braucht er dazu gar nicht“ (*Theodizee*, Einleitende Abhandlung, 86). Und: „Richten sich [...] Einwände jedoch gegen den geoffenbarten Glauben, so genügt es, daß man sie zurückweisen kann [...]“ (*Theodizee*, Einleitende Abhandlung, 60).

¹³¹ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §359, 347.

¹³² Krolzik, *Säkularisierung*, 131; Philipp, *Werden der Aufklärung*, 127.

¹³³ Allerdings ist das Klischee, Wolff sei nur Systematiker Leibniz' gewesen, zu simplifizierend. Cf. Charles Corr, „Christian Wolff and Leibniz,“ *Journal of the History of Ideas* 36 (1975): 241–262.

¹³⁴ James Fehr, *Ein wunderlicher nexus rerum. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz* (Hildesheim: Olms, 2005), 134.

¹³⁵ Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Gesammelte Schriften*, vol. 3.2 (Berlin / Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1929ff.), 125: „Er glaubte alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen.“

¹³⁶ Ingrid Strohschneider-Kohrs, „Lessing und Mendelssohn. Eine Freundschaft von historischem Rang,“ *Biblische Notizen* 109 (2001): 83–98.

¹³⁷ Zu Jean Jacques Rousseau cf. das Kapitel über Kants Geschichtsphilosophie.

der Dämmerung in ein fast schmerzlich klares Tageslicht kommen.¹³⁸ Mendelssohn sah in ihm einen der bedeutendsten Lehrer der Vernunftreligion, besonders in Fragen der Vorsehung und der Regierung Gottes in der Welt.¹³⁹ Theologisch bedeutsam war seine Herausgabe der Fragmente von Reimarus' „*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*“, die einen Sturm der Empörung auslöste.¹⁴⁰ Während Reimarus die Offenbarung für unnötig hält, ist sie für Lessing ein wertvolles Vehikel der Vernunftreligion, da durch sie die Vorsehung das Menschengeschlecht erzieht.¹⁴¹ Mit seiner gleichnamigen Schrift „*Erziehung des Menschengeschlechtes*“ (1780) legt er dann auch ein neues, pädagogisch-natürliches Fundament für die Theologie.¹⁴² Lessing sieht die Menschheit in einem langen Lernprozess begriffen. Für diesen zeichnet die Vorsehung verantwortlich, die ihres inhaltlichen Bezugs entkleidet fast gleichbedeutend mit dem säkularen Fortschritt ist.¹⁴³ Wie Kant versteht auch Lessing den Fortschritt eher gattungs- als individuenbezogen. Er vertritt damit die deistische *providentia generalis*.¹⁴⁴ Offenbarung ist für ihn also die „Erziehung, die dem Menschengeschlecht geschehen ist und noch geschieht“.¹⁴⁵ Gott wird demnach zum Pädagogen reduziert, seine Vorsehung wird in den „Gang der Geschichte“ umbenannt.¹⁴⁶ Wundern steht Lessing daher ebenso ablehnend gegenüber wie Reimarus und die Schulphilosophie. Auch das providentielle Eingreifen Gottes

¹³⁸ Barth, *Die protestantische Theologie*, 196–197.

¹³⁹ Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 126.

¹⁴⁰ Feiereis, *Die Umprägung*, 101.

¹⁴¹ Barth, *Die protestantische Theologie*, 206. Feiereis, *Die Umprägung*, 107 hält zu Recht fest, dass es nicht klar wird, welche Wahrheiten für Lessing überhaupt „geoffenbart“ sein können. Lessing schreibt in der „*Erziehung des Menschengeschlechtes*“ über die Bedeutung der Bibel: „§66 Unmöglich hätte irgend ein ander Buch unter so verschiedenen Völkern so allgemein bekannt werden können: und unstreitig hat das, daß so ganz ungleiche Denkungsarten sich mit diesem nämlichen Buche beschäftigten, den menschlichen Verstand mehr fortgeholfen, als wenn jedes Volk für sich besonders sein eignes Elementarbuch gehabt hätte. §67 Auch war es höchst nötig, daß jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das Non plus ultra seiner Erkenntnisse halten mußte. [...]“ Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes*, in *Werke vol. 8*, ed. Herbert G. Göpfert (München: 1970), 504.

¹⁴² Feiereis, *Die Umprägung*, 108.

¹⁴³ Feiereis, *Die Umprägung*, 108.

¹⁴⁴ Dennoch scheint Lessing aber auch individuelle Vollendung zu kennen, cf. Alice Kuzniar, „Philosophic Chiasm: Generating the Future or Delaying the End?“, *Eighteenth-Century Studies* 19 (1985): 1–20.

¹⁴⁵ Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, §2, 490.

¹⁴⁶ Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, §2, 489.

zur Bestätigung eines Propheten lehnt er ab. Ein solcher bedarf in seinen Augen keiner Mirakel, sondern lediglich des Beweises aus der Vernunft und der Moral.¹⁴⁷

Herders providentieller Fortschrittsgedanke

Johann Gottfried Herder (1744–1803),¹⁴⁸ zunächst Kants Schüler, später mit Hamann sein erbitterter Gegner,¹⁴⁹ war der Ansicht, durch eine tiefere Erkenntnis der physikalischen Gesetze die Güte der Vorsehung zu beweisen. Die so zur Darstellung kommende „Notwendigkeit“ ist für ihn aber gerade nicht spinozistisches Fatum, sondern weise Anordnung des Schöpfergottes. Damit orientiert sich Herder am wolffischen Vorsehungskonzept und hebt besonders die *gubernatio Dei* hervor. Entsprechend ist ihm das Vertrauen auf die Vorsehung mit Rekurs auf den ästhetischen Optimismus Lord Shaftesburys eine Pflicht.¹⁵⁰ Abgesehen von der Weltordnung ist für Herder die Vorsehung wie für Lessing in der Erziehung des Menschen am Werk, wobei er unter ihr „Bildung der Denkart, der Gesinnungen und Sitten“¹⁵¹ versteht. Das Christentum wird für ihn in den Händen der Vorsehung, die wie bei Lessing als unpersönlicher Fortschritt zu verstehen ist, zu einem einheitsstiftenden Band zwischen den verschiedenen Kulturen Europas.¹⁵²

In seinen „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“¹⁵³ (1784–1791) geht Herder der Lehre von der Vorsehung dezidiert nach. Dort lehnt er eine allgemeine Vorsehung, die sich nicht auf die Einzelhei-

¹⁴⁷ Barth, *Die protestantische Theologie*, 204.

¹⁴⁸ Traugott Weisskopf, *Immanuel Kant und die Pädagogik* (Basel: EVZ Verlag, 1970), 43–54; Albrecht Beutel, „Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt,“ *Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 100 (2002): 119–144; Christoph Bultmann, „Creation at the Beginning of History. Johann Gottfried Herder’s Interpretation of Genesis 1,“ *Journal for the study of the Old Testament* 68 (1995): 23–32; Idem, *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

¹⁴⁹ Feiereis, *Die Umprägung*, 122 ff.

¹⁵⁰ Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, ed. Heinz Stolpe, vol. 1 (Berlin et Weimar: 1971), 164. Idem, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza’s System nebst Shaftesbury’s Naturhymnus*, in *Werke* vol. 8, 56–57.

¹⁵¹ Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, vol. I, 249.

¹⁵² Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, vol. I, 309.

¹⁵³ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., ed. Heinz Stolpe (Berlin et Weimar: 1965).

ten des menschlichen Lebens erstreckt, ab. Eine solche Providenz ließe die Welt wie „eine Herde ohne Hirten“ zurück. Die deistische Weltfremdheit Gottes widerspricht für Herder sogar der göttlichen Güte.¹⁵⁴ Daher *muss* die Vorsehung die *Gesamtheit* der Menschheit bei ihrem göttlichen Plan im Auge haben¹⁵⁵—womit Herder Kants Lösung aus dem Mendelsohn-Abbt-Streit aufnimmt. Über verschiedenste Umwege führt die Vorsehung den Menschen nach Herders Ansicht durch den irdischen „Exerzierplatz“, um ihren Hauptzweck zu erreichen, dem sie aber—ungleich den Tieren—immer weit entfernt bleibt.¹⁵⁶ Denn das Tier hat den Vorteil, mit Hilfe der Instinkte allein agieren zu können, während der Mensch durch das Lernen viel Falsches gewinnt, das ihm auf seiner Reise zur Vervollkommnung hinderlich ist. Die Vernunft ist für Herder absichtlich von der Vorsehung mit einer deutlichen Schwachstelle eingerichtet worden, doch gerade die schwache Vernunft hebt den Menschen über alles Geschaffene hinaus:

Man würde also (wie es auch viele getan haben) die Vorsehung anklagen müssen, daß sie den Menschen so nah ans Tier grenzen lasse und ihm, da er dennoch nicht Tier sein sollte, den Grad von Licht, Festigkeit und Sicherheit versagt habe, der seiner Vernunft statt des Instinkts hätte dienen können; [...] dieser dürftige Anfang ist eben seines unendlichen Fortganges Zeuge.¹⁵⁷

Denn durch die Vernunft vermag der Mensch sich selbst zu erziehen.¹⁵⁸ Die sinnlichen Begierden, Freuden und Notwendigkeiten zielen daher allein auf den Überstieg zur Humanität. Die Vorsehung Gottes ist wiederum Erziehungsinstrument, um eine bürgerliche Gesellschaft¹⁵⁹

¹⁵⁴ Herder, *Ideen*, vol. 1, 10–11: „Der Gott, der in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat [...] wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsres Geschlechts im ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben? Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niedrigeren Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte? Was ist das menschliche Geschlecht im ganzen als eine Herde ohne Hirten?“

¹⁵⁵ Herder, *Ideen*, vol. 1, 187.

¹⁵⁶ Herder, *Ideen*, vol. 1, 186–187: „Es ist befremdend und doch unleugbar, daß unter allen Erdbewohnern das menschliche Geschlecht dem Ziel seiner Bestimmung am meisten fernbleibt. Jedes Tier erreicht, was es in seiner Organisation erreichen soll; der einzige Mensch erreicht's nicht, eben weil sein Ziel so hoch, so weit, so unendlich ist und er auf unsrer Erde so tief, so spät, mit so viel Hindernissen von außen und innen anfängt.“

¹⁵⁷ Herder, *Ideen*, vol. 1, 187.

¹⁵⁸ Herder, *Ideen*, vol. 1, 187–188.

¹⁵⁹ Herder, *Ideen*, vol. 1, 396: Diese ist aber wesentlich Monarchie. „Und da es der

hervorzubringen. Doch wie die Vorsehung das Zusammenwachsen und die Verbindung der Menschen untereinander schafft, so zerstört sie auch verkrustete Sprachstrukturen durch „Revolutionen“, um den Geist in seiner Energie wieder zu entlassen.¹⁶⁰ „Wunderbar langsam ist der Weg der Vorsehung unter den Nationen, und dennoch ist er lautre Naturordnung.“¹⁶¹

Eine anthropomorphistische Geschichtsauffassung, die von der Vorsehung ein kontinuierliches Eingreifen erfordert, hat für Herder keinen rechten Begriff vom Wirken Gottes erarbeitet, sondern vielmehr das „Grab der Vorsehung“ geschaufelt.¹⁶² Die Vorsehung kann kein „Poltergeist“ oder ein „Bundesgenosse“ mit partikularen Absichten sein, sondern muss mit Gott, der die Natur als Ganzes lenkt, identisch sein. „Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen, sobald es nach Regeln geschieht, die ihre Vollkommenheiten in ihnen selbst tragen.“¹⁶³ Unter diese Regeln fällt auch die Einstiftung der Vernunft im Menschen, die nach dem Wirken Gottes in der Natur forscht.¹⁶⁴ Die Endabsicht der Vorsehung muss ein unbedingter Endzweck sein, nämlich die Humanität.¹⁶⁵ Die eigentliche Spitze von Herders Werk liegt in der Idee der Verwandtschaft der Lebewesen untereinander. Die Höherentwicklung des Menschen fasst er somit weniger als Leistung der Vernunft denn als Eigenschaft der Materie auf. Kant lehnt diese aus der Analogie der gemeinsamen Entwicklung der Lebe-

unverkennbare Entwurf der Vorsehung ist, Menschen durch Menschen, d. i. durch eine fortwirkende Tradition, zu lehren, so lasset uns nicht zweifeln [...].“

¹⁶⁰ Herder, *Ideen*, vol. 1, 353–354: „Unter Gelehrsamkeit und Büchern wäre längst erlegen die menschliche Seele, wenn nicht durch mancherlei zerstörende Revolutionen die Vorsehung unserm Geist wiederum Luft schaffte.“

¹⁶¹ Herder, *Ideen*, vol. 2, 28; ebd., 29: „Lasset uns also der Vorsehung verzeihen, was nach der Ordnung, die sie fürs Menschengeschlecht wählte, nicht anders als also sein konnte. Sie knüpfte alles an Tradition, und so konnten Menschen einander nicht mehr geben, als sie selbst hatten und wußten. Jedes Ding in der Natur, mithin auch die Philosophie des Buddha, ist gut und böse, nachdem sie gebraucht wird. Sie hat so hohe und schöne Gedanken, als sie auf der andern Seite Betrug und Trägheit erwecken und nähren kann, wie sie es auch reichlich getan hat.“

¹⁶² Herder, *Ideen*, vol. 2, 248.

¹⁶³ Herder, *Ideen*, vol. 2, 249.

¹⁶⁴ Des Menschen „[...] innerstes Gesetz ist also Erkenntnis der Existenz und Wahrheit, Zusammenhang der Geschöpfe nach ihren Beziehungen und Eigenschaften. Er ist ein Bild der Gottheit; denn er erforschet die Gesetze der Natur, die Gedanken, nach denen der Schöpfer sie verband und die er ihnen wesentlich machte.“ (Herder, *Ideen*, vol. 2, 250) Diese Vernunfteinstiftung ist ihm die „Uroffenbarung“. Cf. Feiereis, *Die Umprägung*, 127.

¹⁶⁵ Herder, *Ideen*, vol. 2, 293.

wesen entlehnte Hypothese aufs schärfste ab.¹⁶⁶ Auch dass bei Herder das Glück des Individuums nicht völlig dem Fortschritt der Gattung untergeordnet wurde, kann Kant nicht teilen.¹⁶⁷ Dem Königsberger geht die Vorsehungskonzeption Herders zu weit über die Grenzen der Vernunft hinaus.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Immanuel Kant, *Recensionen zu J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in AA VIII, 53: „Bei den aus Maden oder Raupen sich entwickelnden fliegenden Thierchen ist hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verschiedene Anstalt, und doch auch da folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern nur auf den Puppenzustand. Dagegen hier gewiesen werden müßte: daß die Natur Thiere selbst nach ihrer Verwesung oder Verbrennung aus ihrer Asche in specifisch vollkommenerer Organisation aufsteigen lasse, damit man nach der Analogie dieses auch vom Menschen, der hier in Asche verwandelt wird, schließen könne. Hier läßt uns die Natur nichts anders sehen, als daß sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann.“

¹⁶⁷ Sommer, „Felix peccator“, 212.

¹⁶⁸ Zur Auseinandersetzung zwischen Kant und Herder cf. Klaus Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 112–127.

KAPITEL 4

CHRISTIAN WOLFF (1679–1754)

Die Vorsehung als „Verknüpfung der natürlichen Absichten der Dinge“

Christian Wolff (1679–1754)¹ muss als eigentliches Verdienst die Synthetisierung des Wissens der abendländischen Geisteswissenschaft in einem kohärenten System zugeschrieben werden.² In diesem Sinne ist Wolff—und mehr hat er anscheinend auch nicht erstrebt—der Restaurator einer schulmäßigen Philosophie, die nach *demonstrativer*³ Lehrart vorgehend, kein Wort unerklärt und keine Wahrheit unabgeleitet und unverknüpft lassen will.⁴ Wolffs Philosophie wurde in der konfessionalisierten und geistig zerstrittenen Welt des 18. Jahrhunderts als „das erlösende Wort“ empfunden, „[...] das die Zeit brauchte und auf das sie gewartet hatte.“⁵ Denn seine Synthese aus Mechanismus und Intellektualismus lässt seine Werke auch die katholischen Zensurbehörden durchdringen, weil sie im Sinne jesuitischer Schulphilosophie interpretiert

¹ Cf. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 122–264; Christoph Schmitt, „Wolff, Christian,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 13 (Nordhausen: Bautz, 1998), 1509–1527 verzeichnet die umfangreiche Bibliographie Wolffs als auch die neuere Forschungsliteratur bis 1998.

² Es ist bemerkenswert, dass Wolff nach eigener Aussage Thomas von Aquin für sein Denken mehr verdankt als Leibniz. Cf. Philipp, *Das Werden der Aufklärung*, 130.

³ Wolff unterscheidet zwischen demonstrativer und mathematischer Lehrart. Zu letzterer Cf. Tore Frangsmayr, „Christian Wolffs Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century,“ *Journal of the History of Ideas* 36 (1975): 653–668; Marco Paolinelli, „Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff,“ *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 66 (1974): 3–39. Bemerkenswert ist daher, dass der Pietist und Wolffianer Martin Knutzen (1713–1751) sein theologisches Hauptwerk als „nach mathematischer Lehrart“ abgefasst bezeichnet: Martin Knutzen, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (31747), ed. by Ulrich L. Lehner (Nordhausen: Bautz, 2006).

⁴ Wenn später Kant seinen Spott über das Wolffsche System ergießt, so tat er dies aus dem Bewußtsein, die transzendente Philosophie habe die Unmöglichkeit der schulphilosophischen Spekulation erwiesen. In einer seiner späten Schriften urteilt er z. B.: „Der Dogmatismus (z. B. der Wolffschen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung [...]“ Immanuel Kant, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII, 415.

⁵ Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 202.

werden können und sich in vielen Punkten an Thomas von Aquin orientieren. Der Schlüssel zu Wolffs Metaphysik aber ist die „Methode“, die er bei seinem Lehrer Weigel wie auch bei Leibniz und Tschirnhaus nur inadäquat entwickelt sieht. Dabei ist für Wolff das *Vorbild* der Mathematik ausschlaggebend, weshalb er seine universale wissenschaftliche Methode, die den rechten Denkgesetzen folgt, auch „mathematische Methode“ nennt.⁶ Bei der Analyse der für die Vorsehungslehre einschlägigen Textabschnitte stellte sich heraus, dass kein konzeptioneller Unterschied—trotz leicht anderslautender Diktion—zwischen den lateinischen Werken Wolffs, vor allem der *Ontologia* und der *Cosmologia*, und der deutschen *Metaphysik* und *Teleologie* festzustellen ist, weswegen in der Darstellung der früheren und weiter verbreiteten deutschen Metaphysik der Vorzug gegeben wurde.

Der Vorwurf des Spinozismus⁷ führt 1723 zu Wolffs Vertreibung aus Halle.⁸ Franz Buddeus (1667–1729) kritisiert etwa, dass in Wolffs Metaphysik kein Platz für die göttliche Vorsehung sei und die göttlichen Wundertaten lächerlich gemacht würden zugunsten eines fatalistischen Notwendigkeitsglaubens.⁹ Wolfgang Philipp stimmt in diese Kritik mit

⁶ Philipp, *Das Werden der Aufklärung*, 130–131 (Die Konversion Wolffs zum Katholizismus war aber nur ein Gerücht; Cf. *ibid.*, 131). Zur Thomas Rezeption cf. Mario Casula, „Die Beziehungen Wolff-Thomas-Carbo in der *Metaphysica Latina*. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff“, *Studia Leibnitiana* 11 (1979): 98–123. Zur „Methode“ cf. Leinsle, *Reformversuche*, 254 sowie ausführlich Juan Ignacio Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff—Christian Wolff—Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente* 90 (Hildesheim et al.: Olms, 2004), 18; 30; 82 (cf. Ulrich L. Lehner, „Rezension von Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*“, *Theologie und Philosophie* 81 (2006): 105–107.

⁷ Bemerkenswerterweise kritisiert Wolff aber den Fatalismus Spinozas auf das heftigste. Cf. Jean Ecole, „La Critique Wolffienne du Spinozisme“, *Archives de Philosophie* 46 (1983): 553–567.

⁸ Philipp, *Das Werden der Aufklärung*, 132. Zu Wolffs Vertreibung aus Halle neuerdings Albrecht Beutel, „Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie“, in Ulrich Köpf (ed.), *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Rolf Schäfer* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 159–202; Paolo Bernardini, „The Hermes Case. The German Enlightenment vs. the Conservative Lutheran Church and the Debate on Religious Tolerance in Prussia 1771–1777“, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 34 (1998): 477–497.

⁹ Allerdings hat Buddeus selbst die Vorsehung aus der Schöpfungslehre genommen und in einen eigenen Traktat verwandelt. Krolzik, *Säkularisierung*, 69; Johann Franz Buddeus, *Bedenken über die Wolffianische Philosophie* (Jena: 1724), 108. Zur Interpretation der Wolffschen Metaphysik ist unverzichtbar Jean Ecole, *La métaphysique de Christian Wolff* (Hildesheim: Olms, 1990).

ein, wenn er Wolff einen „frommen deistischen Ontologen“ nennt.¹⁰ Während also Wolff die Natur in ihrem Selbstand zu begreifen sucht, sieht die pietistische Theologie darin einen Angriff auf die Gotteslehre. Gott wird ihrer Ansicht nach aus der Welt verbannt, wenn aus jedem Zustand mit Hilfe der entsprechenden Naturgesetze auf den folgenden Zustand geschlossen werden kann. Wolff hingegen hält eine solche Theorie für eine redlich vorgehende Theologie, die sich dem Anspruch der Naturwissenschaften gegenüberstellt, für unverzichtbar.¹¹

Zwei Konzeptionen der Vorsehungslehre im 18. Jahrhundert sieht sich Wolff gegenüber. Die erste gibt die Orientierung an der klassischen, natürlichen Theologie auf und lässt sich in der Vorsehungs-vorstellung ganz von der Dogmatik leiten, wie dies etwa Buddeus tut. Die zweite lehnt die neue Physik vollends ab, wie etwa Wolffs wichtigster Gegner Joachim Lange (1670–1744), der vor allem das aktualistische Handeln Gottes in seiner Schöpfung, besonders in den Wundern, den Ausnahmen der Naturgesetze, betonte. Gegen diese beiden Richtungen greift Wolff wie schon Erhard Weigel (1625–1699) unter Überspielung der Entdeckungen der Kausalmechanik auf die Teleologisierung der Natur zurück, um die göttliche Providenz zu retten.¹²

Wolff macht in seiner bemerkenswerten Disputation „*Specimen Physicae ad Theologiam naturalem adplicatae*“ von 1717 darauf aufmerksam, dass eine Maximierung der menschlichen Verstandesattribute weder den Begriff des göttlichen Verstandes noch seiner Vorsehung erreichen kann. Vielmehr ist für ihn der Weg über die Betrachtung der nach Extension und Variation unendlichen Natur einzuschlagen.¹³ Diesem Weg muss aber der Beweis der Existenz Gottes vorangehen.¹⁴ Wolff

¹⁰ Philipp, *Das Werden der Aufklärung*, 135.

¹¹ Manfred Büttner, „Zum Gegenüber von Naturwissenschaften (insbesondere Geographie) und Theologie im 18. Jahrhundert. Der Kampf um die Providentiallehre innerhalb des Wolffschen Streites“, *Philosophia Naturalis* 14 (1973): 95–123, hier: 109.

¹² Büttner, „Zum Gegenüber“, 107.

¹³ Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 134. Wolff führt ferner die mangelnde Deutlichkeit der scholastischen Philosophie darauf zurück, dass sie nur das Widerspruchsprinzip des Aristoteles, nicht aber Leibniz' Satz vom zureichenden Grund gekannt habe. „Der Grund ist das, woraus man verstehen kann, warum etwas anderes ist.“ (Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 159; 162).

¹⁴ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §1028, 629. Wolff benutzt zwar auch andere Gottesbeweise, aber nicht im Kontext der Providenz. Zu seinen Beweisen cf. Jean Ecole, „Les Preuves Wolffiennes de l'existence de Dieu“, *Archives de Philosophie* 21 (1979): 381–396; Charles Corr, „The Existence of God, Natural Theology and Christian Wolff“, *International Journal for Philosophy of Religion* 4 (1973): 105–118.

greift in seiner Argumentation hierbei ausschließlich auf den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt zurück, da der teleologische Beweis seiner Ansicht nach nur die Weisheit Gottes erweisen kann und eine kontingente Welt bereits voraussetzt.¹⁵ Erst der Aufweis der Kontingenz macht die Welt zum Spiegel des freien göttlichen Willens¹⁶ und weist den spinozistischen Anspruch der absoluten Notwendigkeit der Welt zurück.¹⁷ Gott ist als zureichender Grund der Welt Schöpfer und Erhalter der kontingenten Wirklichkeit.¹⁸ Da die Welt in ihm ihren zureichenden Grund besitzt, besteht sowohl zwischen koexistierenden sowie sukzessiv existierenden Dingen ein „nexus“.¹⁹ Die Welt ist daher auch eine „series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum“.²⁰

[W]eil die Erkenntnis hier die übergreifende Form ist, wir aber nur erkennen, was untereinander in Zusammenhang steht, so werden die Bestimmungen auseinander hergeleitet und nicht, wie in der alten Ontologie, einfach nebeneinandergestellt. Ausgegangen wird von dem alten, auch die Scholastik beherrschenden Prinzip, dem Satz des Widerspruchs. Aus ihm wird das Mögliche und Unmögliche erkannt. Zur Wirklichkeit des Möglichen muß noch etwas hinzukommen, doch muß alles Wirkliche möglich sein. Das Hinzukommende, die Quelle der Wirklichkeit, ist zunächst die Kraft und, nach einer späteren Bemerkung, der Wille Gottes. Dieser zeigt sich an dem Zusammenhang der Dinge, und so wird auch dieser (in der Lehre von der Welt) als der Grund der Wirklichkeit der Dinge angegeben.²¹

¹⁵ Cf. dazu die Ausführungen über eine „notwendige“ Welt bei Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge (= Deutsche Teleologie)*. *Christian Wolff-Gesammelte Werke, Abt. I, vol. 7* (Hildesheim: Olms, 1988), §9, 7.

¹⁶ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §11, 12: „Eben die Zufälligkeit der Welt macht sie zu einem Spiegel der Freyheit des göttlichen Willens.“

¹⁷ Christian Wolff, *Cosmologia Generalis (1737)*. *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. II, vol. 4* (Hildesheim: Olms, 1964), §561, 437.

¹⁸ Christian Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*. *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. II, vol. 7.2* (Hildesheim: Olms, 1978), §842–843. Wichtig ist *ibid.*, §844, 828: „Actio conservationis et creationis in Deo non differunt.“ Cf. *ibid.* §883, wo Wolff erklärt, dass auch die „bösen“ Dinge bzw. Personen ganz von Gott abhängig sind.

¹⁹ Wolff, *Cosmologia generalis*, §51, 46; §53, 47. Wolff, *Ontologia*, §877; §881; §883. Zum Nexus von Ursache und Wirkung cf. Wolff, *Ontologia*, §859ff. *Ibid.*, §910: „Si ratio sufficiens existentiae entis contingentis in ente infinito continetur, ens contingens ab eodem tanquam a causa efficiente productum est.“

²⁰ Wolff, *Cosmologia Generalis*, §48, 44. Die Natur wird hingegen als „Principium mutationum in mundo eidem intrinsecum“ verstanden (*ibid.*, §503, 393).

²¹ Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 161.

Die Kontingenz der Welt²² erweist Gott für Wolff als wirkmächtig, „[...] auch wenn er natürlich verfähret und keine Wunderwercke thut“,²³ weil auch die in ihr waltenden Gesetze nicht notwendig und daher vom göttlichen Willen eingesetzt sind.²⁴ Während Wolff einen Gottesbegriff zurückweist, der die göttliche Transzendenz aufhebt und ihn ständig in seinem Werk intervenieren lässt, entzieht Kant durch seine Handlungstheorie das göttliche Welthandeln der Spekulation.²⁵ Wolff macht auch eine andere methodisch bemerkenswerte Anmerkung: Da die Wissenschaft vom Allgemeinen handelt, muss ihr die Realität von Einzeldingen gleichgültig sein. Folglich ist auch die wissenschaftliche Berufung auf *Gott als empirische Einzelursache* nicht statthaft. Die Aussagen der Bibel, die Gott bestimmte Naturwirkungen zuschreiben, sind daher nicht als naturwissenschaftliche Erklärungen zu begreifen. Ihnen geht es um die theologische Wahrheit, dass Gottes Vorsehung die gesamte Welt regiert.²⁶ Dieses Programm befreit die Theologie grundsätzlich aus der Gefahrenzone einer extrapolierten Vorsehungslehre, die Gott in jedem „unerklärlichen“ Ereignis zu sehen glaubt und eröffnet einen differenzierten Zugang zur Exegese der Bibel, die man als theologische Schrift ernst zu nehmen beginnt.²⁷

Im Streit um das Wolffsche System hat Daniel Strähler 1723 einen ersten Vorstoß mit seiner „*Prüfung der Vernünftigen Gedancken Wolffs von Gott, der Welt [...]*“ getan. Sie kritisiert vor allem die ersten drei Kapitel von Wolffs „*Deutscher Metaphysik*“. Strähler kreidet Wolff einen zu starken Notwendigkeitsbegriff an und heftet seinem System das Prädikat des „*Spinozismus*“ an.²⁸

²² Der Gedanke, dass die Welt nur durch die Erhaltung Gottes Bestand haben kann, aus sich also kontingent ist, reicht in die scholastische Tradition zurück. Leibniz formuliert in seiner Theodizeeschrift: „Es gibt keine Substanz, die vor Gott unbedingt verächtlich oder unbedingt wertvoll wäre“ (Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, § 118, 166).

²³ Wolff, *Deutsche Teleologie*, § 19, 35.

²⁴ Wolff, *Cosmologia Generalis*, § 527, 409–410.

²⁵ KrV B 549.

²⁶ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 991, 612 ff.

²⁷ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 993, 613: „Die Schrift zielel auf die Frömmigkeit, nicht auf die Gelehrsamkeit, und brauchet dazu die Wahrheiten, welche sich für alle Menschen schicken [...]“ Wenn Wolff davon spricht, die Bibel auf das allen vernunftbegabten Zugängliche einzuschränken, wird hier bereits die Reduktion der Offenbarung auf die Moral angedeutet.

²⁸ Die Verdächtigung Wolffs als Spinozist erweist sich als völlig haltlos, wenn man etwa Wolff, *Cosmologia Generalis*, § 529 liest: „Natura rerum ab absoluta necessitate libera.“

Wo Wolff an den Idealismus zu streifen scheint, betont Strähler die realistische Seite [...]; wo Wolff in seinem Bemühen, alles im Zusammenhang zu erklären, die innere Notwendigkeit der Welt stark hervorhebt, befürchtet Strähler, daß sie damit selber für absolut erklärt werden und ihren Zusammenhang mit dem Unendlichen verlieren könnte. Vielmehr will er die Freiheit, und zwar als die Freiheit Gottes in der Schöpfung und als die Freiheit des Menschen in der sittlichen Verantwortlichkeit, daneben bestehen lassen, ohne daß er sich Sorgen um die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit machte.²⁹

Die Folgen, die sich aus dem Wesen oder der Natur der Dinge herleiten, werden von Wolff als Absichten Gottes aufgefasst.³⁰ Die physischen Übel und Unglücksfälle sind dagegen wie bei Leibniz nur *zugelassen*. Gottes Absichten verwirklichen sich also durch die Existenz und das Wesen der Dinge, d. h. dass er *diesen* und *nicht anderen* Existenz verleiht und ihnen entsprechende Eigenschaften einstiftet, damit diese und nicht eine andere Situation instantiiert wird. Da Gott seine Absichten durch Mittel erreicht, die wiederum Mittel für andere Absichten sind und umgekehrt, kann man ihn analog zur menschlichen Handlungsweisheit, die immer nach den geeigneten Mittel sucht, ebenfalls „weise“ nennen.³¹

Je größer die Vielfalt der Dinge in der Schöpfung und die Abläufe ihrer Veränderungen sind, desto sicherer und direkter kann nach Wolff die Erkenntnis Gottes gewonnen werden.³² Denn die erwähnte Vielfalt lässt auf einen unendlich überlegenen Intellekt schließen.³³ Ihren Höhepunkt erreicht die natürliche Gotteserkenntnis aber durch die Entdeckung der *Harmonie der Dinge*,³⁴ da letztere die Welt zu einem *Spiegel* der göttlichen Vollkommenheiten macht. Sie enthält für Wolff eine Übereinstimmung der Einzelabsichten und Mittel, die Redundantes oder über die Absicht Hinausgehendes vermeidet.³⁵

²⁹ Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 234f.

³⁰ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1035, 637; *ibid.*, §1028, 633.

³¹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1030, 635; *Ibid.*, §1032, 636; *Ibid.*, §1036, 637.

³² Wolff, *Deutsche Teleologie*, §13, 16. Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §964.

³³ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §14, 20: „[...] [J]e mehrere Absichten durch geschickte Mittel erreicht werden, je mehr sind Würckungen der Weisheit vorhanden, und je mehrere Absichten dergestalt mit einander verknüpft werden, daß immer eine ein Mittel der andern wird, je vollkommener ist die Weisheit.“ Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §914ff. Cf. auch Luigi Catalda di Madonna, „Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Christian Wolff“, *Studia Leibnitiana* 19 (1987): 2–40.

³⁴ Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §600.

³⁵ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §14, 18.

Ich habe erwiesen, daß in der Welt alles der Zeit und dem Raume nach mit einander verknüpft ist³⁶ und ein jedes einen zureichenden Grund in sich hat, warum das andere neben ihm zu gleich ist oder nach ihm folget. Und dieses ist die Ursache, daß eines zur Absicht, das andere zum Mittel werden kann.³⁷ Wenn nun diese Verknüpfung durch den gantzen Raum und durch die gantze Zeit durchgeheth; so lasset sich auch immer eine Absicht zum Mittel der ferneren machen. Ja wenn dasjenige, was jetzt geschieht durch alles das determiniret wird, was vorhergegangen; so wird alles vorhergehende ein Mittel zu der folgenden Absicht. Und demnach machte die Verknüpfung der Dinge in der Welt miteinander dieselbe zu einem Spiegel seiner Weisheit und giebet zugleich durch die Menge der miteinander verknüpften Dinge die Größe seiner Weisheit zu erkennen,³⁸ daß wir hier abermahls wie vorhin bey seiner Erkenntnis die Unendlichkeit derselben verstehen lernen und sie zu schmecken und zu sehen beginnen.³⁹

Nur durch die von der göttlichen Vorsehung eingerichtete Verknüpfung der Dinge kommt diese Harmonie zustande, ohne sie würden sich die Einzelabsichten und -folgen der Dinge im Chaos „verlieren“. Sie hat die Naturordnung der Welt perfekt eingerichtet. Schöpfung aus dem Nichts und Einrichtung der Natur nennt Wolff „*miraculum primigenium*“.⁴⁰ Darunter versteht er ein Wunder, von dem der Anfang des Universums und die folgende Naturordnung abhängt.⁴¹

Die Hauptabsicht bzw. der Endzweck der Welt ist für Wolff die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Daher ist es für seine Philosophie notwendig, die vollendete Einrichtung und Harmonie der Welt aufzuzeigen, um auf dem Weg der Teilhabe die Vollkommenheiten Gottes aufzuweisen.⁴² Letztere stellen neben der wissenschaftlichen Metaphy-

³⁶ Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik* §548.

³⁷ Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §910–912.

³⁸ Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §916.

³⁹ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §14, 19. Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §927, 900: „Deus providet per nexum rerum in hoc universo. Etenim mundum gubernat, dum omnia inter se connectit (§901.), & vel experientia obvia constat, corpora quoad conservationem pendere a corporibus aliis, consequenter qua corpora rationem conservationis suae habere in aliis corporibus (§851. Ontol.), adeoque vi nexus rerum conservari (§. 10 Cosmol.). Quamobrem cum Deus rebus provideat, quatenus eas conservat atque gubernat (§. 922); *per nexum rerum in hoc universo iisdem providet*“ (Hervorhebung von mir).

⁴⁰ Wolff, *Cosmologia generalis*, §562, 438; Wolff, *Deutsche Teleologie*, §14, 21; Wolff, *Theologiae naturalis I.2*, §773, 759; §774, 761. Cf. Philipp, *Werden der Aufklärung*, 126f.; Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 105.

⁴¹ Wolff, *Theologiae naturalis I.2*, §772–772, 759; §774, 761. Cf. Philipp, *Werden der Aufklärung*, 126f.

⁴² Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1045. Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §785, 768: „Sed finis ultimus, quem Deus per existentiam huius universi, adeoque rerum omnium

sik und dem geoffenbarten Wort in der Heiligen Schrift einen Ermöglichungsgrund für die Gotteserkenntnis bereit: Erst die Erkenntnis der natürlichen Dinge, ihrer Verknüpfung und ihrer Absichten, ermöglicht eine tiefergehende Erkenntnis des göttlichen Wesens, das Harmonie in Vollendung ist.⁴³ Zudem vermag erst die Betrachtung der Schöpfung die Gotteserkenntnis aus der Studierstube ins Leben zu überführen.⁴⁴ Der Vorsehung als Schöpfungsweisheit wird also ein bedeutender Teil der philosophischen Gotteslehre eingeräumt.

Aber auch von anthropologischer Seite aus müssen die Absichten der Dinge untersucht werden, denn sie bevollmächtigen den Menschen, Herrschaft über die Dinge und zugleich Freiheit und künstlerisches Schaffen auszuüben.⁴⁵ So wird sich der Mensch bewusst, „speculum perfectionum divinarum“⁴⁶ zu sein.

Freiheit und Notwendigkeit

Der Vorwurf von Wolffs Gegnern, Gott werde in seinem System zu einer Marionette, welche die gegenwärtige Verknüpfung der Dinge schaffen muss, weil sie determiniert aus dem Wesen der Dinge folgt ist, wie zu zeigen versucht wurde, unberechtigt. Wolff insistiert ja darauf, dass die Vorsehung Gottes aus freiem Ratschluss die natürlichen Absichten der Dinge „*gewählt*“ und „*ingerichtet*“ hat, um die göttlichen Absichten zu erreichen. Ganz im Trend der Zeit hat er sich zwar einem ordinativen Erklärungsmodell der Vorsehung angeschlossen, aber die Möglichkeit von direktem Wunderhandeln nie ausgeschlossen,⁴⁷ weshalb die Rede von einem „wolffischen Fatalismus“ jeder Grundlage entbehrt. Für Wolff liegt das Wesen der Dinge im Verstand Gottes. Daher ist alles, auch die physikalischen Bewegungen der Körper etwa, göttliche Einrichtung aus freier Entscheidung. In Spinozas Philosophie

praeter ipsum existentium intendit, est *patefactio summae*, qua gaudet, *perfectionis* [...]“ (Hervorhebung von mir). Cf. Wolff, *Deutsche Teleologie*, §3.

⁴³ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §5, 4.

⁴⁴ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §6, 5.

⁴⁵ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §7, 6: „Je mehr wir demnach die Absicht der natürlichen Dinge erkennen, je mehr nimmet unsere Herrschaft über sie zu. Wir sind alsdenn in dem Stande vieles in der Natur zur Wirklichkeit zu bringen, welches sonst dieselbe nicht erreichen würde. Und solchergestalt wird zugleich die Aufnahme der Kunst befördert.“

⁴⁶ Wolff, *Theologiae naturalis* I.2, §785, 768.

⁴⁷ Wolff, *Cosmologia generalis*, §528, 410; §529, 411.

hingegen ist Gottes Macht auf das real Seiende beschränkt, weshalb es mit dem „*fatum*“ zusammenfällt. Den Dingen wohnen bei ihm *keine* Absichten inne und die Bewegungen verlaufen absolut determiniert. Der Vorwurf des Spinozismus wurde Wolffs System also zu Unrecht „angeklebt“. ⁴⁸ Zwar hatte Wolff von einer „Notwendigkeit der Natur“ gesprochen, zugleich aber davor gewarnt, diese deterministisch zu verstehen und daher eine Begriffsänderung in „*Gewissheit*“ (*necessitas physica*) vorgeschlagen. ⁴⁹

Darnach ist auch keine unvermeidliche Nothwendigkeit in den Begebenheiten der Natur, weil die Dinge mit einander insgesamt verknüpft sind durch einen freyen Rathschluß Gottes. Denn dieses zeigt weiter nichts an, als daß die Mittel welche Gott verordnet seine Absichten zu erreichen, dazu zureichen. Dadurch aber daß Mittel erwehlet worden, dadurch man seine Absicht völlig und gewiß erreichet, wird die Sache nicht von einer unvermeidlichen Nothwendigkeit. ⁵⁰

Die Differenzierung zwischen einem göttlich eingerichteten Nexus und einer deterministischen Fatalität war ein Hauptanliegen Wolffs. ⁵¹ Entgegen Spinoza, sind für Wolff die Regeln der Bewegung nicht geometrisch notwendig, sondern liegen in „*Maximen*“, die nur aus der Erfahrung gewonnen werden und daher nicht absolut determiniert sein können. Da den Bewegungen demnach *keine* Notwendigkeit innewohnt, können sie auch *nicht* für die Veränderung der Körper zuständig sein. ⁵² Auch wenn die einmal eingetretene Bewegung nach von Gott vorbestimmten Regeln abläuft, ist sie dennoch *nicht notwendig*, sondern *kontingent*. Durch ihre *Nichtnotwendigkeit* ist sie bestens geeignet, die göttlichen Willensentschlüsse spiegelgleich abzubilden, da jede Entität durch die göttliche Regierung und Erhaltung auch an ihrer Vollkommenheit partizipiert. ⁵³ Ein weiterer Unterschied zu Spinoza liegt in der Sicht der Folgen der Einzeldinge. In einer absolut determinierten Natur kann

⁴⁸ Cf. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 241f.

⁴⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §575; Wolff, *Deutsche Teleologie*, §15, 25.

⁵⁰ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §15, 23.

⁵¹ Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Streites um Wolff ist das Werk von Ludovici immer noch unverzichtbar. Christian Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie* (1733–1738). *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. III/1*, vols. 1–3 (Hildesheim: Olms, 1977).

⁵² Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 179. Wolff, *Deutsche Teleologie*, §16, 28.

⁵³ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §17, 31: „Denn eben daher kommt es, daß die Creatur vermöge ihres Wesens der Weisheit Gottes gemäß würcken kan, müssen alle Würckungen durch die Bewegung geschehen, die Körper aber in der Bewegung sich nach

kein anderer Ausgang eines Sachverhalts erwartet werden. In Wolffs Teleologie ist die Absicht einer Sache das Mittel einer anderen und umgekehrt, so dass der Mensch für Wolff stets nach den von der Vorsehung bereitgestellten besten Mitteln Ausschau hält, um seine Absichten zu verwirklichen und damit nicht in die Handlungslethargie verfällt, die er im Islam und dem Fatalismus am Werk sieht:

Daher auch die Türcken denen eine unvermeidliche Nothwendigkeit wie man insgemein vorgiebet, im Sinne lieget, in der Pest verbleiben, in Hoffnung es werde ihnen dieselbe nicht schaden, woferne sie nicht darinnen unkommen sollen. Hingegen wer dessen versichert ist, das die Verknüpfung der Dinge dergestalt eingerichtet, daß immer eines als Mittel anzusehen, wodurch das andere als die Absicht erreicht wird, der suchet auch die Mittel, wenn er die Absicht verlangt.⁵⁴

Ferner vermag die Fatalität auch keine Gemütsberuhigung zu bewirken, weil das Leben sinnlos wird. Dagegen sieht Wolff im Glauben an einen göttlich gewollten Universalnexus das Ende menschlichen Sehns nach Ruhe und Geborgenheit. Allerdings behauptet Spinoza genau das Gleiche, nur dass für ihn die Glückseligkeit durch die Ergebenheit in den Determinismus der Natur erreicht wird.⁵⁵ In seinen „*Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*“ präzisiert Wolff einige seiner Gedanken zu Freiheit und Notwendigkeit.⁵⁶ Er zeigt sich verwundert, dass man ihm die Leugnung der Erhaltung und Vorsorge Gottes, „[...] in Sonderheit die besondere für die Menschen und am allermeisten für die Frommen“, also die *providentia specialis* und *specialissima*, vorwirft. Denn seine Lehre von der innigen Verknüpfung der Dinge beinhaltet diese. Er expliziert dies anhand der *postmortalen* Existenz des Menschen: So wie dieser zukünftige Zustand *in* die Welt gehört, weil er ja sein Fundament im jetzigen Leben besitzt und daher mit diesem verknüpft ist, so verknüpft für Wolff die Vorsehung diesseitige und jenseitige Welt, indem sie ihren *concursum divinum* allem Geschaffenen mitteilt:

Ein unvermeidliches Verhängnis ist gantz was anders, als die Gewißheit, welche durch den unveränderlichen Rathschluß Gottes entsteht, dadurch fest gestellet wird, was von demjenigen, so möglich ist, wirklich kommen soll; und zwar auf eine solche Art, wie es möglich ist, nemlich

den Regeln richten müssen, die Gott nach seiner Weisheit der Natur vorgeschrieben.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §712 und §980.

⁵⁴ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §16, 30.

⁵⁵ Wolfgang Röd, *Benedictus de Spinoza* (Stuttgart: Reclam, 2002), 277; 333.

⁵⁶ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §997, 600f.

daß es Gott entweder durch seinen *concursum ordinarium*, oder *extraordinarium*, ohne den ordentlichen Lauff der Natur zu hemmen, oder wider denselben hervor bringet, oder daß er es nur zulassen, und nach seiner Weisheit dirigiren will.⁵⁷

Die Vernunft ist in der Betrachtungsweise Wolffs fähig, den Zusammenhang der Wahrheiten zu entdecken, den die Schöpfung enthält. Diese Wahrheiten erkennt der Mensch anhand des „nexus“. Die Größe der göttlichen Weisheit ist aber nicht allein dadurch bestimmt wie viele Verknüpfungen vorliegen, sondern auch durch die Menge der allgemeinen Wahrheiten, die in einer Verknüpfung zusammenstimmen, was sich weit über die Möglichkeiten des menschlichen Verstandes erhebt.⁵⁸ Die „perfectio mundi“ ist dem Menschen daher nur fragmentarisch einsichtig, wofür die prästabilisierte Harmonie von Leib und Seele als Beispiel dient.⁵⁹

Gottes Wille und die Beste aller möglichen Welten

Die Güte der Vorsehung Gottes ist für Wolff an der universalen Verknüpfung der Dinge zu erkennen, vor allem an ihrem gegenseitigen Nutzen. Auch die negativen Folgen sündhafter Taten werden durch die Providenz zum Besten gewandt und dienen so zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit.⁶⁰ Zudem ist der göttliche Wille *per se* vollkommen und hat daher auch nur die Beste aller möglichen Welten erschaffen können,⁶¹ womit Wolff seine Anleihen bei Leibniz offen legt. Doch hat Gott wirklich einen freien Willen, wenn er von vornherein nur das Beste wollen kann? Ist er denn nicht „gezwungen“, eine *solche* Welt durch seine Vorsehung zu schaffen und zu regieren? Wolff verneint

⁵⁷ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §999, 608.

⁵⁸ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §20, 35: „Und weil kein Wesen, das mit unendlichem Verstande begabet, diese Verknüpfung zu begreifen oder deutlich zu erkennen fähig ist; so giebet sich dadurch die göttliche Vernunft höher als alle andere Vernunft zu erkennen, ja man erblicket sie als unergründlich.“

⁵⁹ Wolff, *Cosmologia generalis*, §541, 423–424: „Nemo mortalium perfectionum totius universi comprehendere atque distincte explicare valet.“ Wolff, *Deutsche Teleologie*, §17, 32: „Denn eben daher kommt es, daß die Creatur vermöge ihres Wesens der Weisheit Gottes gemäß würcken kan, müssen alle Würckungen durch die Bewegung geschehen, die Körper aber in der Bewegung sich nach den Regeln richten müssen, die Gott nach seiner Weisheit der Natur vorgeschrieben.“

⁶⁰ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1084.

⁶¹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §986, 608.

dies und entgegnet, dass das Beste stets aus freien Stücken gewählt wird und man zum Besten nie gezwungen werden kann, weil dies dem eigenen Wesen widerspräche. Damit ist ein äußerer Zwang auf Gottes Willen ausgeschlossen. Weil auch noch Schlechteres zur (potentiellen) Wahl steht, kann man aber auch von einem *inneren* Zwang auf Gott nicht die Rede sein.⁶² Der *Wille Gottes*, diese Welt als die Bestmögliche zu erschaffen, ist für Wolff demnach der *zureichende Grund*. Die Ursache des Wesens der Welt, ihre Regierung und Erhaltung, wird nach Wolff aber nicht im Willen Gottes, sondern in seinem Verstand lokalisiert,⁶³ worauf bei der Diskussion um Freiheit und Notwendigkeit bereits hingewiesen wurde. Denn wenn man *Möglichkeit und Wirklichkeit der Welt* differenziert, so wird deutlich, dass die *Möglichkeit* als Verstandesgabe dem Ratschluss *vorhergeht*, die *Wirklichkeit* aber erst durch den *Ratschluss* gegeben wird. Der Ratschluss ist aber für Wolff nicht einfach in der Existenzsetzung gegeben, sondern in der Erhaltung *und* Vorsorge, also der *creatio continua*, die auch den *concursum divinum* umfasst.⁶⁴

Regelhaftigkeit der Natur und Vorsehungsplan

Die Universalität der Vorsehung erfasst jeden Gegenstand der Schöpfung.⁶⁵ Keine Entität ist ihr zu klein oder zu gering. Damit weist Wolff die hauptsächlich von deistischen Denkern vorgetragene Position zurück, Gottes Weltwirken müsse sich auf bedeutende Ereignisse beschränken. Dem hält Wolff ferner entgegen, dass der Nutzen einer universalen Vorsehungslehre—ihre Folgen sind Geduld und Vertrauen der Menschen auf Gott—weitaus größer sei als bei der deistischen Konzeption einer allgemeinen, nur bedeutende Sachverhalten regelnden Vorsehung.⁶⁶ Die *providentia universalis* arbeitet mit der Verknüpfung der Dinge, nicht nur um die Welt zu regieren, sondern auch zu erhal-

⁶² Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §984–988.

⁶³ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §989, 610. Cf. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, 170.

⁶⁴ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad 999, 606f.

⁶⁵ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §925, 897–898: „Etenim creatura nulla, qualiscumque tandem sit, seipsam conservare potest, sed omnis a Deo conservetur necesse est [...] Similiter nulla datur creaturae cuiuscumque actio, ad quam Deus non concurrat [...] & quam gubernans hoc universum [...] non dirigat ad certum finem [...] providentia divina sese extendit ad omnia, quae sunt ac fiunt in hoc universo.“

⁶⁶ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §925, 898.

ten, so dass derjenige, der den *nexus* zu durchschauen versucht, folglich auch immer tiefer in das Mysterium der unveränderlichen⁶⁷ göttlichen Ratschlüsse eindringt.⁶⁸

Gottes Weisheit umfasst den gesamten Weltzusammenhang. Der menschliche Intellekt ist hingegen nur zu einer fragmentarischen Erkenntnis desselben fähig.⁶⁹ Während der Mensch ferner sukzessiv erkennt, überblickt Gottes Vorsehung *zugleich* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁷⁰ Die Providenz ist stets in Harmonie mit dem göttlichen Willen⁷¹ und wird durch die sorgfältige Betrachtung der Natur und ihrer regelhaften Abläufe erkenn-, aber nicht begreifbar.⁷² Aus der Beobachtung der Dinge, die *zeitgleich* existieren, *aufeinander* folgen und *zusammenstimmen* werden die Gesetze der Natur deduziert, nach denen das Uhrwerk des Universums⁷³ abläuft. Da diese Regeln kontingent sind,⁷⁴ gehen sie auf den göttlichen Willen selbst zurück, der sie auch anders hätte einrichten können, und motivieren den Menschen, der das Objekt der göttlich gestifteten Gesetze ausmacht, zu einer moralischen Lebensführung.⁷⁵ Die methodische Grundregel, Naturgesetze aufzufinden, besteht für Wolff darin, den zureichenden Grund der Vollkommenheiten der Natur aufzuweisen, um aus ihm alles Übrige zu deduzieren.⁷⁶

Eine Schöpfung ohne innerliche Verknüpfung der Dinge sowie ohne Simultaneität von Absicht und Mittel kann demnach für Wolff nur ein Spiegel von Gottes *Macht* sein.⁷⁷ Aber erst der natürliche Lauf der

⁶⁷ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §924, 897.

⁶⁸ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §926, 899–900. Die Vorsehung läßt die moralischen Übel nur zu, veranlaßt sie aber nicht.

⁶⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §994.

⁷⁰ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1000, 617.

⁷¹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1007, 621.

⁷² Wolff, *Moral*, §709.

⁷³ Philipp, *Das Werden der Aufklärung*, 128–129 zeigt, dass Wolff zeit seines Lebens „kosmologisch-biologisch konsequenter Mechanist“ war, für den die Idee des Uhrwerks fast „sakrale“ Bedeutung hatte. Theologisch-psychologisch hält ihn Philipp für einen Intellektualisten.

⁷⁴ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1008, 622: „Wenn wir solchergestalt Acht geben, was für allgemeinen Gründen alles in der Natur dependiret; so kan man finden, worauf es nach Gottes Willen in der Natur ankommt: und dieses sind die Regeln, welche man mit Recht Gesetze der Natur nennet, indem sie Gott der Natur vorgeschrieben, da sie auch gar wohl hätten anders seyn können.“

⁷⁵ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §1008, 611.

⁷⁶ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §706, 440.

⁷⁷ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1038, 638. Der Spiegel wird bei Wolff, *Theologiae Rationalis I.2*, §784, 764 definiert: „Ens unum dicitur *speculum rei alterius*, si per determi-

Welt, in der Dinge gleichzeitig und gegenseitig Mittel und Absichten sind, stellt einen Spiegel der *Weisheit* Gottes dar. Folglich wäre auch eine Welt voller übernatürlicher Begebenheiten nur ein Schauplatz der Macht Gottes.⁷⁸ Damit plädiert Wolff in einem Zeitalter, das sich nur zögerlich von seiner „Wundersucht“ befreite, dafür, der Natur Selbständigkeit zuzugestehen. Dieser Selbstand der Natur beweise besser als die beständige Intervention Gottes zu „Privatzwecken“ die Weisheit des Schöpfers.

Und danhero ist eine Welt, wo die Wunderwercke sehr sparsam sind, höher zu achten, als wo sie häufig vorkommen. Ich rede hier von den Begebenheiten der Welt in dem Reiche der Natur, und ich bin der Meinung *Augustini*, daß man dieselben nicht durch Wunder-Wercke erklären soll. Darnach nehme ich an, daß die Weisheit eine größere Vollkommenheit ist als die Macht: denn wer Macht hat, kan wohl thun, was er will; allein, wer Weisheit hat, der kan alles mit gutem Grunde thun, so daß kein Verständiger daran etwas auszusetzen hat. Es ist bey Gott nicht genug, daß er etwas thut, sondern ein Wesen von so vollkommenem Verstande, daß es alles einsiehet, und so vollkommenem Willen, daß es nichts verlanget als das Beste, muss auch alles so thun, daß nichts daran kan ausgesetzt werden.⁷⁹

Wunder erfordern für Wolff demnach nur die Macht und die Erkenntnis eines Dinges, die Naturordnung aber Regelmäßigkeiten⁸⁰ und daher Weisheit. Wunder werden daher nur dann von Gott in Anspruch genommen, wenn er seine Absichten nicht aus den *natürlichen Folgen der Dinge* verwirklichen kann. Diese müssen aber trotzdem mit den natürlichen Absichten der Dinge *verknüpft* werden, um die bereits vorhandene Vollkommenheit der Welt zu steigern—ansonsten würde das Wunder eine Minimierung der Weltharmonie herbeiführen.⁸¹ Vom *miraculum* erwartet Wolff daher eine besondere, über natürliche Wege unerreichbare, Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit.⁸² Es darf dabei

nationes illi intrinsecas seu per ea, quae ipsi insunt, colligi possit, quid haec sit, quatenus scilicet per illius cognitionem pervenitur ad cognitionem hujus.“

⁷⁸ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1039, 638f.

⁷⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1039, 639; Cf. Wolff, *Cosmologia generalis*, §549, 429: „Mundus perfectior est, in quo exceptiones sunt pauciores, quam in quo pluribus locus est. In genere enim perfectus est, quod paucioribus exceptionibus obnoxium est, quam quod plures admittit [...] Ergo etiam mundus, in quo exceptiones sunt pauciores, altero perfectior esse debet, in quo frequentiores occurrunt.“

⁸⁰ Wolff, *Ontologia*, §473; §478ff.

⁸¹ Bron, *Das Wunder*, 30.

⁸² Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1045, 647–648. Cf. Bron, *Das Wunder*, 31.

aber keine Umwege gehen, sondern muss stets den kürzesten und effektivsten Weg gehen, da es ansonsten der Perfektion der Welt nichts hinzufügen würde.⁸³

Wunderzeichen können nur seltene Ereignisse sein, die von Gott ausdrücklich zu besonderen Symbolträgern angeordnet sind. Sie ergeben sich also notwendig und selbstverständlich wie in der Physikotheologie aus der Betrachtung der natürlichen Zusammenhänge.⁸⁴

Das Problem des physischen und moralischen Übels

Das von Zeitgenossen vorgebrachte Argument gegen eine universale Vorsehung, wie sie Wolff vertritt,⁸⁵ besteht im Hinweis auf feststellbare Mängel der Menschen in natürlicher Ausstattung und Lebensführung sowie auf unmoralische Handlungen derselben. Wäre die göttliche Vorsehung wirklich universal, würde sie allen Menschen materiellen Überfluss gewähren und böse Taten verhindern.⁸⁶ Dem entgegenet Wolff *einerseits*, dass die göttlich eingerichtete Verknüpfung der Dinge in Weisheit und Güte geschehen ist,⁸⁷ auch wenn sie nicht jedes physische Übel, wie etwa den Mangel an natürlichen Gütern, ausschließt. Denn der Gesamtzusammenhang der Welt ist optimal, auch wenn er für einzelne Nachteile erbringt. Eine Welt ohne Übel hält Wolff überhaupt für nicht intelligibel.⁸⁸ Die Naturordnung weist demnach aber nicht auf die Unvollkommenheit der Vorsehung hin, sondern vielmehr auf die bruchstückhafte menschliche Erkenntnis der Gesamtharmonie der Welt. So hebt Wolff die Anmaßung des Menschen hervor, sich über den Plan der bestmöglichen Welt hinwegzusetzen, und die Natur *allein* zugunsten der eigenen Gattung und Person vorteilhafter zu wünschen.⁸⁹ Doch auch diese Unvollkommenheit des Menschen widerspricht nicht der wolffischen Grundeinsicht von der Perfektion der Welt.⁹⁰

⁸³ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1049.

⁸⁴ Bron, *Das Wunder*, 32.

⁸⁵ Cf. Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §925.

⁸⁶ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §935, 906.

⁸⁷ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §928, 901.

⁸⁸ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1061, 654.

⁸⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §1064, 658. Glück und Unglück sind für Wolff von Nutzen für die Moral, wie er in den *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §1030, 632 ausführt.

⁹⁰ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §892, 866: „Quod homo se statumque suum imperfectiorem reddat minime obstat, quo minus mundus sit omnium possibilium perfectis-

Der zweite Teil des Einwands bezieht sich auf die Zulassung des Bösen. Dessen „*permissio et directio*“⁹¹ gehört für Wolff zu den wichtigsten Aufgaben der Vorsehung. Gott bedient sich seiner Ansicht nach durch Zulassung und Leitung der Übel, um seine Absichten zu erreichen, weil ein Eingreifen in den Weltzusammenhang—etwa durch die Verhinderung einer bösen Tat—die Naturordnung zum Nachteil des Menschen verändern würde.⁹² Das Übel, das aus den Beschränkungen der Kreatur und dem freien Willen entspringt, wird von Gottes Weisheit zugelassen und von seiner Güte zu einem guten Ende verknüpft.⁹³ Denn auch die Providenz folgt dem Prinzip, nur so viele Güter erweisen zu können, als es der göttlichen Weisheit und Güte entspricht.⁹⁴ Entsprechend kann sie aber auch nur begrenzt das Böse hemmen,⁹⁵ sehr wohl es aber immer zum Guten verknüpfen. Wie die Vorsehung auch bei sittlich schlechten Handlungen ihren *zulassenden Beitrag* leistet,⁹⁶ zeigt Wolff anhand der Josephsgeschichte (Gen 37–50).⁹⁷ Wenngleich es Gott nicht gefallen hat, dass Joseph von seinen Brüdern gehasst wurde, so hat er doch seinen Verkauf in die Sklaverei zugelassen, da diese Handlung ein geeignetes Mittel war, Joseph nach Ägypten zu brin-

simus, quo minus mundus sit omnium possibilium perfectissimus, nec quo minus fini a Deo per creationem universi intento magis satisfaciat ceteris.“

⁹¹ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §931, 903.

⁹² Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §930, 903.

⁹³ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §931, 903: „Quoniam permissio mali & eius directio ad bonos fines ad providentiam divinam pertinet (§. 929.); nihil nobis accidere potest mali, quaecunq; tandem sit, nisi Deo providente adeoque cum Deo rebus provideat sapientia ac bonitate suae (§. 928.), secundum sapientiam atque bonitatem ipsius. Probe hic notandum est, quod providentia divina extendatur ad maxima minima, ita ut nihil judicari possit adeo leve atque abjectum, quod eidem minime subsit (§. 925.). Ponamus e.g. tibi ab altero unum evelli malo animo capillum: dubitandum non est, Deum evulsionem hanc vi prodentiae suae permittere & ad bonum quandam finem dirigere, quatenus vi sapientiae ac bonitatis summae salutis tuae prospicere ab aeterno decrevit. Etsi hoc admodum paradoxum videatur; rationi tamen convenientissimum vi demonstrationum anteriorum.“ Cf. Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §929, 902: „Ordo naturae & directio malorum ad bonos fines una cum eorum permissione pertinet ad providentiam divinam.“ Cf., *ibid.*, §934.

⁹⁴ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §933: „Deus providentia sua enti cuicunq; tantundem confert boni, quantum salva sapientia ipsius fieri potest.“

⁹⁵ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §934, 906: „Deus providentia sua tantundem ab ente quocunq; arcet mali, quantum salva sapientia ipsius fieri potest.“

⁹⁶ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §945, 923–924.

⁹⁷ Cf. Siegfried Kreuzer, „Joseph,“ in Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, vol. 3 (Nordhausen: Bautz, 1992), 661–665; Rüdiger Lux, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern* (Leipzig: Benno, 2001); Horst Seebass, *Josephsgeschichte (37,1–50,25)*, *Genesis III* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000).

gen, wo er prosperieren sollte. Gott hat für Wolff demnach durch die Zulassung der bösen Handlungen der Brüder einen natürlichen, *nicht* aber moralischen Beitrag geleistet.⁹⁸ Was dem Menschen als Unglück erscheint, kann also in den „Augen“ Gottes durchaus von großem Nutzen sein.⁹⁹

Die Unveränderlichkeit göttlicher Ratschlüsse

Die Schöpfung wurde für Wolff—and darin folgt ihm Kant —als *Anfangswunder*¹⁰⁰ geschaffen. Von diesem Wunder hängt die Naturordnung ab, die Gottes Wirken auf den Konkurs reduziert, während das am Beginn der Zeit installierte Uhrwerk des Universums von allein abläuft. Dieser Konkurs zeigt sich am deutlichsten in der Schöpfungskraft der Kreaturen, die Gott keinem Wesen mitteilen kann und daher selbst in jedem Moment auf seine Geschöpfe überträgt.¹⁰¹ Die Vorsehung wird von Wolff als „ewig“ und „unveränderlich“ gedacht.¹⁰² Denn Gott weiß alle Dinge und freien Taten voraus, wie ein Vater, der die Taten seiner Kinder vorhersieht, deswegen aber nicht fatalistisch bestimmt.¹⁰³ Dennoch stellt sich die Frage, ob Gottes Vorsehung anlässlich bestimmter Situationen nicht geändert werden muss, um die

⁹⁸ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §945, 922.

⁹⁹ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §947, 926: „Quamobrem quae nostro iudicio exigui sunt usus, talia non sunt iudicio Dei.“ Zum Begriff des „Schicksals“ cf. Wolff, *Theologiae Naturalis I.1*, §540.

¹⁰⁰ Cf. Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §769; §773.

¹⁰¹ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §775, 761.

¹⁰² Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §924, 897.

¹⁰³ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §924, 897–898: „Nimirum Deus providens creatis quoad conservationem & gubernationem earundem non hodie demum statuit, quid fieri debeat, sed idem jam decrevit ab aeterno, nec ulla adest decreti immutandi ratio. Factum hoc est vi praesentiae divinae infallibilis: unde & vulgo doctrina de praesentia divina ad providentiam referri solet. Absit autem, ut quis sibi persuadeat, aeternitate & immutabilitate tolli providentiam aut in fatalem necessitatem converti. Qui enim ita sentiunt, effectum praesentiae divinae minime capiunt. Finge parentem, quamprimum infans nascitur, praescire omnia, quae per totum vitae tempus, quod exacte praecognitum habet, ipsi sunt eventura, seu, ut magis philosophice dicamus, praevidere omnes circumstantias, in quibus infans per totum vitae tempus successive sit constituendus. Quodsi jam simul decernit, quid facere in quocunque casu, & quomodo actiones ejus dirigere & conservationi ejusdem prospicere velit, ac deinceps hoc suum propositum, a quo ut recedat casu existente nulla ratio ex improvise emergens suadere potest, continuo exequatur; nonne perinde fiunt omnia, ac si in dato demum casu initio consilio demum decernatur, quid fieri debeat, & decretum recens executioni demandetur.“

Endabsicht zu erreichen, vor allem wenn man Wolffs Vergleich mit dem vorausschauenden Elternteil ernst nehmen will. Um die Zeitlosigkeit des Vorsehungsbeschlusses, der zu den schwierigsten Fragen der Theologie gehört,¹⁰⁴ darzulegen, schlägt Wolff den Weg ein, den auch Thomas von Aquin beschritten hatte.¹⁰⁵ Gott ist in dieser Konzeption *alles* zugleich gegenwärtig. Er unterscheidet die temporale Existenz der Dinge anhand seines Konkurses.¹⁰⁶

Wolff gibt zwar zu, dass es schwerfällt, Freiheit mit Vorherwissen zusammenzudenken, meint aber, einen gangbaren Weg gefunden zu haben. Beide Konzepte sind für ihn *notwendig*, da ihre Leugnung ernste Probleme nach sich zieht. Wird die Freiheit aufgehoben, endet man im spinozistischen Determinismus, der moralisches Handeln unmöglich macht. Die Leugnung der *Vorsehung* und *Vorhersehung* führt dagegen zu konzeptionellen Widersprüchen. Behauptet man nämlich, Gott müsse *in der Zeit* besondere Beschlüsse fassen, um Nebenursachen zu bestimmen, die aus dem Wesen von bestimmten Dingen oder Handlungen nicht gefolgt wären, wird die Vorsehung als *gubernatio* eliminiert. Damit konzipiert man aber etwas, was zum einen *außernatürlich*, zum anderen *aber kein Wunder*, also irgendwie zwischen beiden steht. Ein „reiner“ Naturbegriff wäre nach Ansicht Wolffs demnach nicht mehr bildbar und der menschliche Intellekt wäre seines wichtigsten Konzeptes beraubt. „Error prior praxi nocet; posterior theoriae.“¹⁰⁷ Doch auch für die *Wesensmetaphysik* hat ein temporalistisches Gottesbild Folgen. Wenn man annimmt, dass Gott Absichten in der Zeit fasst, konstatiert man zugleich, dass der *zureichende Grund* einer Handlung oder Situation *nicht im Wesen* der Dinge enthalten ist, sondern beständig von Gott *importiert* werden muss, was zu einer Herabwürdigung der Vollkommenheit der Natur führt. Dies vergleicht Wolff mit einem Uhrwerk. „[...] index singulis fere momentis vel sit promovendus, vel retroagendus.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Cf. Gregory Ganssle et al. (eds.), *God and Time* (Oxford et al.: Oxford UP, 2002).

¹⁰⁵ Cf. Garret J. DeWeese, *God and the Nature of Time* (Aldershot: Ashgate, 2004), 151–

154.

¹⁰⁶ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §938, 913.

¹⁰⁷ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §938, 912.

¹⁰⁸ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §938, 912.

Erhaltung und Annihilation der Schöpfung

Die Welt kann für Wolff nur durch eine „Zernichtung“ enden¹⁰⁹—man wird an Kants Schrift „*Das Ende aller Dinge*“ erinnert. Denn da die Welt für Wolff aus *einfachen* Dingen und ihren Ansammlungen zusammengesetzt ist, kann sie nicht untergehen, bevor die Substanzen nicht vernichtet sind.¹¹⁰ Diese Vernichtung ist der Entzug, der für alle kontingenten Dinge notwendigen Seinserhaltung: „[...] cessante conservatione divina creaturae annihilentur necesse est.“¹¹¹ Diese *omissio* ist selbst aber—nicht wie bei Kant—eine positive Handlung Gottes. Sie ist vielmehr eine *Handlungsenthaltung*, womit der universale Charakter des Vorsehungshandelns nochmals herausgehoben wird.¹¹² Denn nur Gott ist die Annihilation, die von seinem Willen abhängt, möglich.¹¹³ Daher ist sie auch ein Wunderwerk der Vorsehung:

Annihilatio miraculum est. Etenim annihilatio vim naturae universae excedit, utpote nihil prorsus annihilare valentis (§. 861.). Jam vero quod vim naturae universae excedit miraculum est (§. 523. Cosmol.). Est igitur anihilatio miraculum. [...] Est autem annihilatio miraculum negativum, non positivum, quia non requirit peculiarem quandam actionem, sed tantummodo actionis cessationem (§. 860.).¹¹⁴

¹⁰⁹ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §863, 844: „Annihilatio mundi non confundenda est cum interitu, quae in transformatione consistit, ut aliam sui exhibeat faciem. Quodsi enim ponas eum in aliam faciem transformari; idem fiet salvis rerum elementis, eo modo, quo corpora intereunt & per transformationem prodeunt alia. Utrum istius modi transformatio totius mundi sit possibilis nec ne, salvis nempe rerum elementis, consequenter salva tota mundi substantia (§. 177. Cosmol.); ego non definio.“

¹¹⁰ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §829, 816: „Mundus hic adspectabilis interire nequit, nisi per annihilationem. Constat enim mundus ex corporibus (§. 119 Cosmol.): quae cum sint substantiarum simplicium aggregata (§. 176. Cosmol.), mundus interire nequit nisi substantiis simplicibus istis intereuntibus. Enimvero substantia simplex interire nequit nisi per annihilationem.“

¹¹¹ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §859, 842.

¹¹² Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §860, 842: „[...] ad annihilationem nullam requiri actionem positivam, sed tantummodo actionis omissionem patet.“

¹¹³ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §861–862, 842–843.

¹¹⁴ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §867, 845. Die „annihilatio“ wird bei Wolff somit ganz in der Tradition des Suarez als Gegensatz zur Schöpfung gedacht. Das Thema ist unter Disputationen des 17. und 18. Jahrhunderts recht häufig zu finden. Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. Ulrich G. Leinsle war etwa Michael Speer ist der erste Dillinger, der 1628 über dieses Thema disputiert, cf. Michael Speer, *Assertiones philosophicae de creatione* (Dillingen: 1628). Er kennt drei Arten der Annihilation: Zum einen als *nullum subjectum*, d.h. die unmittelbare Objektvernichtung, die *negatio termini positivi* und die Entziehung des *concursum* (Speer, *ibid.*, 10–12). Cf. auch Samuel Maresius, *De mundi annihilatione totali in die Iudicij*, 16xx (genaues Publikationsjahr unbekannt); Georg

Wenn aber die Annihilation ein Wunder ist, so folgert Wolff, muss auch die Erhaltung der Welt ein Wunder sein, weshalb sie den Namen „*creatio continua*“ verdient.¹¹⁵ Die Vorsehung Gottes kann daher auch nicht unendlich viele Welten gleichzeitig erschaffen. Vielmehr muss sie bis zur Erschaffung einer anderen Welt warten, bis die aktualisierte Welt vernichtet ist,¹¹⁶ da Gott ja durch diese bereits seine Absichten erfüllt. Weitere Welten würden also nach Wolff einem konsistenten Gottesbegriff widersprechen, da sie nur weitere, qualitativ gleichwertige Spiegelbilder der göttlichen Vollkommenheiten sein könnten.

Zusammenfassung

Christian Wolff, dessen System keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft sieht, erweist sich als Verfechter einer sapiential-ordinativen Vorsehungskonzeption, während er die aktualistische Komponente des göttlichen Welthandelns ganz auf den Konkurs reduziert.¹¹⁷ In Wolffs „*Deutscher Metaphysik*“ von 1720 ist die Vorsehung allein *conservatio*, systemerhaltende Kraft, während er sich in seiner 1736/37 erschienenen „*Deutschen Teleologie*“ der theologischen Vorsehungsdeutung annähert.¹¹⁸ Indem Wolff vor allem in letzterer Schrift hervorhebt, die Natur *besitze* Absichten, stellt er sich den Spinozisten und Fatalisten entgegen, welche die Welt determiniert sehen.¹¹⁹

Andreas Will, *Dissertatio de annihilatione aeternis afflicto cruciatibus haud detestanda* (Altdorf: 1775); Heinrich Klausning, *Dissertatio theologica de mundi annihilatione* (Leipzig: 1775); Johann H. Becker, *Quaestio an aeterna annihilatio hominum peccatorum sors et poena fuisset, nisi Christi mors et resurrectio intervenisset, contra Tellerum negata* (Rostock: 1765); John Wyclif, *De ente librorum duorum excerpta*, ed. Michael H. Dziewicki (London: 1909). Zur Lehre der Annihilation in der frühneuzeitlichen protestantischen Theologie Cf. Konrad Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt* (München: Ch. Kaiser, 1971).

¹¹⁵ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §868, 845.

¹¹⁶ Wolff, *Theologiae Naturalis I.2*, §834, 819.

¹¹⁷ Bron, *Das Wunder*, 28. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1* (Zürich, Theologischer Verlag, 1950), 446–447: „Der Abstieg des Niveaus [...] ist nicht zu übersehen [...] Aus der Vollkommenheit der Welt, die bei *Leibniz* in der prästabilierten, in der göttlichen Urmonade primär und in der Fülle aller anderen Monaden auch sekundär wirklichen und sich entfaltenden Harmonie der Gegensätze bestand, [wird] bei *Wolff* der Maschinencharakter alles Geschaffenen, bei *Lesser* der Nützlichkeit, bei *Brookes* Vergnüglichkeit für den Menschen [...]“

¹¹⁸ Büttner, „Zum Gegenüber“, 112–113.

¹¹⁹ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §1028, 627f.; 628: „Aus der Structur einer Uhr, als ihrem Wesen, erfolgt, daß der Zeiger in einem solchen Grade der Geschwindigkeit herum getrieben wird, damit er die Stunden anzeigen kan. Dessen

Die Natur und die ihr innewohnenden Gesetze der Mechanik werden teleologisiert, um Gottes Vorsehung zu „retten“. Doch der Raum, den Wolffs Teleologie dem aktualistischen Handeln Gottes zugesteht, existiert nur *virtuell*, da das Grundaxiom der universalen Verknüpfung nicht aufgegeben wird. Es bleibt demnach *kein* Raum für eine außergesetzliche Intervention Gottes. Das Welthandeln Gottes reduziert sich auf die Einstiftung der Naturordnung am Anfang der Welt und das Wunder ihrer Erhaltung bzw. den Konkurs.¹²⁰ Denn der natürliche Weltablauf ist für Wolff immer dem miraculösen und aktualistischen Exkurs vorzuziehen. Das Wunder als Kulminationspunkt göttlichen Welthandelns wird in Wolffs weitgehend mechanisch erklärbarer Welt nur für außergewöhnliche Fälle, wie etwa die Schöpfung aus dem Nichts, die *creatio continua* und die Annihilation alles Geschaffenen zugelassen.

Wolff ist in dem für die Aufklärungszeit typischen Dilemma gefangen, der Natur aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse Selbständigkeit zuzugestehen, auf der anderen Seite aber das Wirken Gottes in der Welt weiterhin für möglich und wirklich zu halten. Seine Lösung verankert Gottes Vorsehung zwar in jeder Handlung, jedem schöpferischen Akt (*concursus*), in der Erhaltung der Welt (*creatio*) und der Lenkung der Naturabsichten aufgrund ewiger Gesetze (*gubernatio*), hat in seiner Zeit aber interessanterweise nicht zum Erstarken des Theismus, sondern vielmehr des Deismus beigetragen, so dass Wolffs Vorsehung trotz ihres theologischen Impetus als die eines fernen, deistischen Prinzips angesehen werden kann.

ungeachtet ist dieses die Absicht, warum der Uhrmacher die Uhr verfertigt, und die Structur, welche er der Uhr giebet, das ist, ihr Wesen, ist das Mittel, wodurch er diese Absicht erreicht.“

¹²⁰ Büttner, „Zum Gegenüber,“ 114.

KAPITEL 5

ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN (1714–1762)

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), der jüngere Bruder von Siegmund Jakob Baumgarten, ist der philosophischen Forschung zu-
meist nur noch als Bahnbrecher philosophischer Ästhetik bekannt.¹ Im
18. Jahrhundert hingegen ist sein Name nahezu omnipräsent, da sein
1739 erschienenes Lehrbuch der Metaphysik als eines der bedeutendsten
Werke der wolffischen Schule angesehen wird.² Den Abschluss seiner
Metaphysik bildet—und hier folgt er der klassischen Einteilung—
die Rationaltheologie mit dem Vorsehungstraktat.³ Auch Kant legt es
seinen Vorlesungen zugrunde.⁴

¹ Petra Bahr, *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 11; Ernst Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A.G. Baumgarten und G.F. Meier* (Leipzig: 1911); Mary J. Gregor „Baumgarten’s Aesthetica,“ *Review of Metaphysics* 37 (1983): 357–386; Rudolf Makreel, „The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant,“ *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54 (1996): 65–75.

² Konrad Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Leipzig: Benno, 1965), 69; Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 220–223 führt an, dass die Metaphysik Baumgartens zwischen 1739 und 1779 sieben Auflagen erlebte. Egbert Witte, *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung* (Hildesheim: Olms, 2000); Alexander Aichele, „Die Grundlegung einer Hermeneutik des Kunstwerks. Zum Verhältnis von metaphysischer und ästhetischer Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten,“ *Studia Leibnitiana* 31 (1999): 82–90; Rosario Assunto et al. (eds.), *Aesthetica bina. Baumgarten e Burke* (Palermo: 1986).

³ Feiereis, *Die Umprägung*, 70.

⁴ Cf. SF AA VII, 7, wo Kant sich gegen Vorwürfe, über die Religion zu urteilen damit verteidigt, nach Baumgartens Handbuch zu lehren (vgl. auch die Einleitung zu AA XIV). In der Reflexion 5081, die der Phase y^{2-3} (ca. 1776–1778) entstammt, kennzeichnet Kant Baumgarten folgendermaßen (Reflexion Nr. 5081, AA XVIII, 81–82): „Baumgarten: Der Mann war scharfsichtig (im Kleinen), aber nicht weit-sichtig (im Großen)*. [...] (§ Ein Cyclop von Metaphysiker, dem das eine Auge, nämlich Critic, fehlt.) (§ ein guter analyst, aber nicht architectonischer Philosoph [...])“

Nexus universalis

Baumgartens Metaphysik sieht in Gott den einzig zureichenden Grund der Welt und ihrer Ordnung. Letztere muss, wenn sie Kennzeichen der besten aller möglichen Welten sein will,⁵ eine universale Verknüpfung aller existierenden Entitäten miteinander aufweisen.⁶

Der umfassendste Nexus, den Baumgarten kennt, ist die „Harmonie“.⁷ Unter ihr versteht er den universalen Zusammenhang aller Dinge in ihren *innerlichen* Bestimmungen (*essentialia* und *affectiones*).⁸ Ohne einen Universalnexus wären etwa Identität und Verschiedenheit nicht denkbar,⁹ ebenso wenig eine zeitliche Unterscheidung¹⁰ der Dinge. Nach dem Oberbegriff der Harmonie führt Baumgarten die übrigen „Reiche“ (*regna*)¹¹ und die ihnen entsprechenden Verknüpfungszusammenhänge ein.¹² Folgende *nexus* kennt die Baumgartensche Metaphysik:

⁵ Baumgarten, *Metaphysica*, §436, in: AA XVII¹, 117u.: „Mundus perfectissimus est, in quo plurimarum partium maximae, et maximarum plurimae partes in mundo compossibiles tantum ad unum consentiunt, quantum in mundo fieri potest. Hinc mundus perfectissimus habet perfectionem maxime compositam, cuique mundo non nisi simplex convenit perfectio, non est perfectissimus.“

⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §441, in: AA XVII¹, 118: „In mundo perfectissimo est maximus, qui in mundo possibilis, nexus universalis [...] harmonia et consensus.“ In seinen *Praelectiones Theologiae dogmaticae*, (Halle et al.: 1773) vertritt Baumgarten die identischen Positionen zur Vorsehungslehre, weswegen sie hier nicht näher analysiert werden.

Vorsehung 148ff. nichts neues.

⁷ Baumgarten, *Metaphysica*, §167, in: AA XVII¹, 62.

⁸ Baumgarten, *Metaphysica*, §47f. in: AA XVII¹, 37: „§46 Omnes determinationes internae possibilis sunt inter se connexae, singulae cum singulis. Affectiones enim connectuntur singulae cum essentialibus, [...] haec cum essentia, [...] Hinc singulae determinationes cum singulis [...] §. 48 NEXUS (harmonia) UNIVERSALIS*) est, qui est in singulis.“

⁹ Baumgarten, *Metaphysica*, §279 in: AA XVII¹, 86: „Identitas, diversitas, §. 38, congruentia, incongruentia, similitudo, dissimilitudo, aequalitas, inaequalitas, §. 70, extra se invicem actualium in nullo eorum repraesentabiles^[84] sunt, nisi spectetur in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, §. 14, hinc sunt relationes, §. 37. Inter quae ergo intercedit, ea sunt connexa, §. 14, 19. Iam intercedit inter singula extra se invicem actualia, §. 265–273. Ergo singula actualia sunt connexa, §. 47. Hinc in omnibus actualibus nexus, immo harmonia est universalis, §. 48, 167.“

¹⁰ Baumgarten, *Metaphysica*, §306.

¹¹ Kant hat diese Redeweise später adaptiert. Cf. zum Reich der Zwecke: GMS AA IV, 433ff.; Reich der Sinne / des Verstandes / der Sitten: SF AA VII, 70; Reich der Kräfte: AA VII, 50; Reich des Übersinnlichen: KpV V, 147; Reich der Tugend: RGV AA VI, 95; Reich der Möglichkeiten: BDG AA II, 96.

¹² Baumgarten, *Metaphysica*, §358 in: AA XVII¹, 104: „In hoc mundo existit nexus

1. nexus causalis: zwischen Ursache und Verursachtem: §313.
2. nexus effectivus:¹³ zwischen Wirkungen und deren wirkender oder fehlender (causa deficiens) Ursache (§335).
3. nexus finalis:¹⁴ zwischen Mitteln und Zwecken (§343).
4. nexus exemplaris: zwischen Muster und Abdruck (§346).
5. nexus formalis / essentialis:¹⁵ zwischen den Ursachen eines Dinges (§345, 358).
6. nexus subjectivus: zwischen den Ursachen eines Dinges und ihren Folgen (§345, 358).
7. nexus pneumaticus:¹⁶ zwischen den Geistern (§403).
8. nexus significativus: zwischen Zeichen und Bezeichnetem §347, 358.
9. nexus utilitatis: zwischen nützlichen Dingen und ihren Nutzern §339.

effectivus (regnum potentiae), §. 335, utilitatis, §. 338, usuum, §. 339, finalis (regnum sapientiae), §. 343, subiectivus et formalis, §. 345, exemplaris, §. 346, significativus, §. 347. Hinc nexus eiusmodi sunt in mundo possibili, §. 57.“

¹³ Baumgarten, *Metaphysica*, §319, in: AA XVII¹, 97: „CAUSA realitatis per actionem est EFFICIENS, negationis vero DEFICIENS. Causa tam efficiens, quam deficiens agunt, hinc sunt substantiae, §. 210, adeoque accidentia spectata, ut causae efficientes, sunt phaenomena substantiata, §. 201, 200. Causae efficientis deficientisve causata sunt EFFECTUS [...]“

¹⁴ Baumgarten, *Metaphysica*, §343, in: AA XVII¹, 101: „Nexus causalis mediorum et finium FINALIS est, omnes cofines connectuntur inter se, §. 314, 341. Finis finium essentialiter sibi subordinatorum est et finis mediorum, §. 317, 341. FINIS primus, seu cui cofines omnes subordinantur, ULTIMUS seu SCOPUS dicitur, et hic est vel simpliciter ultimus, vel talis secundum quid in data finium subordinatione, §. 28, reliqui INTERMEDIUM.“

¹⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysik. Übersetzt von Georg Friedrich Meier* (Halle: 21783), §246, 101: „Da die Materie und die Form oder das Wesen der Dinge, den Grund ihrer würlklichen Bestimmungen, in sich enthalten [...] so gehören sie zu den Ursachen der Dinge [...] und ein Ding kann mehrere dieser Ursachen zugleich haben. Diese Ursachen sind so wohl mit einander [...] (nexus formalis, essentialis) als auch mit ihren Folgen verbunden [...] (nexus subjectivus)“

¹⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §403 in: AA XVII¹, 111: „NEXUS spirituum alicuius mundi inter se est PNEUMATICUS*. Iam in omni et hoc mundo, cui spiritus insunt, singulis singuli connectuntur. Ergo in hoc et omni mundo, cui spiritus insunt, est nexus pneumaticus universalis, §. 357 (mundus, cf. §. 354, pneumaticus, intellectualis, moralis, cf. §. 723, regnum gratiae).“

Nexus pneumatico-mechanicus et mechanico-pneumaticus

Gemäß Baumgartens Kosmologie¹⁷ ist in der Welt eine allgemeine Wahrheit am Werk, die durch Normen Veränderungen hervorbringt. Die höheren Normen bestehen aus *allgemeinen*, die niedrigeren aus *besonderen* Bewegungsgesetzen.¹⁸ Da die Welt aus zusammengesetzten Teilen besteht, die nach den Grundsätzen der Bewegung bewegt werden, ist jeder Körper in der Welt eine kontingente *Maschine*.¹⁹ Den Zusammenhang aller Maschinen untereinander aufgrund ihrer gemeinsamen Kontingenz nennt er *nexus mechanicus*. Neben den Maschinen existieren in der Welt aber noch Geistwesen, die nicht den Bewegungsgesetzen unterliegen. Da sie in der selben Weltwirklichkeit koexistieren, müssen sie für Baumgarten auch reell miteinander verbunden sein. Daher schließt er auf einen Zusammenhang, der Geister und Körper mit- und untereinander verbindet, den *nexus pneumatico-mechanicus et mechanico-pneumaticus*,²⁰ der mit der Harmonie der Reiche von Natur und Gnade identisch ist.²¹

Das *fatum physico-mechanicum* bzw. *fatum physicum aut mechanicum simpliciter*, das die Bewegungen der Körper mit den Gesetzen der Mechanik erklärt, wird von Baumgarten als voluntaristische und daher kontingente Schöpfung Gottes verstanden.²² Daher wird bei ihm auch die Naturkausalität nicht unterbrochen, um ein göttliches Vorsehungswirken unterzubringen. Denn ein solches Vorgehen missachtet den Universalnexus und seine Harmonie. Zudem ist es aber auch noch schlechte Wissenschaft, *scientia pigrorum*.²³ Gottes Vorsehung wird viel-

¹⁷ Baumgarten, *Metaphysica*, Pars II: *Cosmologia*, §351–500.

¹⁸ Baumgarten, *Metaphysica*, §432, in: AA XVII', 116.

¹⁹ Baumgarten, *Metaphysica*, §433 in: AA XVII', 116–117: „MACHINA est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus in mundo est machina, §419, 432. Nec datur in mundo machina, nisi ens contingens, §. 361. Machinae natura per leges motus determinata MECHANISMUS est. At, quicquid non est compositum, non est machina, hinc nulla monas est machina, §. 230.“

²⁰ Vgl. Delekat, *Immanuel Kant*, 201 f.

²¹ Baumgarten, *Metaphysica*, §434 in: AA XVII', 117: „NEXUS machinarum est MECHANICUS, hinc nexus corporum in mundo est mechanicus (mundus, cf. §. 354, corporeus, materialis, regnum naturae), §. 433. At, in quo mundo sunt spiritus et corpora, in eo connexa sunt etiam corpora cum spiritibus, §. 357, hinc in mundo, in quo sunt spiritus et corpora, est nexus 1) corporum inter se, 2) spirituum inter se, §. 403, 3) corporum et spirituum mutuus, pneumatico-mechanicus et mechanico-pneumaticus (harmonia regni naturae et gratiae).“

²² Baumgarten, *Metaphysica*, §435 in: AA XVII', 118.

²³ Baumgarten, *Metaphysica*, §423, in: AA XVII', 115: „PHILOSOPHIA respective

mehr als zureichender Grund der mechanistischen Naturgesetze und des *nexus mechanicus* verstanden. Damit ist grundsätzlich auch die Möglichkeit von Wundern eingeräumt,²⁴ die für Baumgarten aber nur eine marginale Rolle spielen. Denn als Ausnahmen von der Regel dürfen Wunder den *nexus universalis* nicht aufheben und müssen—wenn sie sich denn ereignen—mit möglichst geringen Störwirkungen auskommen.²⁵ Damit schließt sich Baumgarten Wolffs Gedanken an, dass Wunder als übernatürliche Eingriffe auch alle Folgezustände verändern und somit ein Restitutionswunder notwendig machen. Ein providentielles Eingreifen ist daher nur dann legitim, wenn die Folgen mit der Naturkausalität nicht erreichbar wären:

Numerus supernaturalium et miraculorum in mundo perfectissimo tantus est, quantus possibilium eius numerus, quae naturaliter et secundum ordinem naturae aequae bene actuari nequeunt [...] nec maior, nec minor [...]²⁶

Providenzlehre innerhalb der Rationaltheologie

Da die göttlichen Ratschlüsse (*decreta*) die Schöpfung ins Sein rufen, ordnen und lenken, sind sie ein zentraler Aspekt der Vorsehungslehre. Der Begriff der göttlichen Dekrete selbst entstammt der skotistischen Tradition und schließt neben einer Kausalitätserklärung auch die Spezifikation des Aktes mit ein,²⁷ was sie von der thomistischen *praemotio physica* unterscheidet. Für Baumgarten ist der göttliche Schöpfungsentschluss, den er sich analog zu einem Vernunftschluss vorstellt,²⁸ „liberimum“ und aufgrund der göttlichen Allwissenheit und Allmacht auch unveränderlich.

primum pro absolute primo habens philosophia PIGRORUM dicitur, quae cum falsa sit, elementa relative talia, §. 421, materialia et corporea, §. 422, non habenda sunt pro elementis absolute talibus, immaterialibus et incorporeis, §. 422. Hinc haec commodius ELEMENTA simpliciter, illa dicuntur MATERIAE PRIMAE.“

²⁴ Vgl. dazu Baumgarten, *Metaphysica*, Sectio V: Possibilitas Supernaturalium Hypothesica.

²⁵ Baumgarten, *Metaphysica*, §445, in: AA XVII, 119: „In mundo perfectissimo cum plurimae sint perfectionis regulae, §. 444, possunt etiam esse exceptiones admodum multae, §. 97, 372, modo maximum non tollant consensum, §. 440, hinc sint, quae possunt, ceteris paribus, paucissimae, §. 161, minimae.“

²⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §498, in: AA XVII, 129–130.

²⁷ Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl*, 50. Zur Dekretenlehre vgl. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, 314–317 sowie Knebel, *Necessitas moralis*.

²⁸ Baumgarten, *Metaphysica*, §976, in: AA XVII, 200.

Propositum [...]: Complexus optimorum extra deum compossibilium existat [...]. Praevisio, [...]: Hic mundus optimus est complexus extra deum compossibilium optimorum, [...] Decretum, [...]: Hic mundus optimus existat.²⁹

Neben allgemeinen Ratschlüssen, wie etwa dem Beschluss der Schöpfung, gibt es besondere Ratschlüsse, die immer Teile des einzigen und allgemeinen Ratschlusses sind, da ansonsten Gottes Wesen aufgespalten und inkohärent wird.³⁰ Ein unbedingter Ratschluss (*decretum dei absolutum*) ist ein Beschluss, dessen Beweggrund nicht die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist und auch nicht durch anderes bedingt wird. Dagegen sind alle Ratschlüsse, die kontingente Entitäten betreffen *decreta hypothetica*.³¹ Mit der Differenzierung zwischen absolutem und hypothetischem Dekret nimmt Baumgarten zudem einen Gedanken Leibniz' auf, für den die Unterscheidung zwischen notwendigen Wahrheiten, die von Gottes Verstand bzw. seinem Wesen abhängen, und kontingenten Wahrheiten, die von seinem Willen abhängen, zentral ist. Bei Baumgarten bekräftigt daher die Rede vom *decretum hypotheticum* die wesentliche Kontingenz der Welt und damit auch ihre Vorsehungsbedürftigkeit.³² Die Vorherbestimmung (*praedestinatio*) ist für Baumgarten im weiteren Sinne ein göttlicher Ratschluss, dessen Gegenstand zukünftig ist. Erst im engeren Sinne verstanden bezeichnet er die Gnadenwahl, die aber bereits aus dem Bereich der Metaphysik herausfällt, weil sie Gegenstand der Offenbarungstheologie ist.³³

Innerhalb der Rationaltheologie widmet Baumgarten der Vorsehungslehre explizit nur einige wenige Paragraphen, die die *nexus*-Lehre zusammenfassen und vor allem die Prädikate der Vorsehung anführen. Als erste Aufgabe der Providenz führt Baumgarten die Erhaltung (*conservatio*) der Welt an. Diese bezeichnet er als „*influxus Dei continuus*.“³⁴ Alles Geschaffene (Substanzen und Monaden) wird von Gott im Sein erhalten. Die *conservatio* bezieht sich aber nicht auf die unerschaffenen

²⁹ Baumgarten, *Metaphysica*, §976, in: AA XVII', 201. Zur Freiheit des Schöpfungsdekrets cf. Johann David Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae* (Göttingen: 1761), §116, 116: „Neque igitur ex aeterna quadam materia, multoque minus ex ipsa natura divina prodiit, sed liberrimo voluntatis divinae delectu optimi informato, ita extitit [!] mundus, quia Deus eum existere voluit. Potentiae igitur infinitae documentum est mundi creatio: miraculum tamen, nisi intellectu incommodo, vix dicitur.“

³⁰ Baumgarten, *Metaphysica*, §978, in: AA XVII', 201.

³¹ Baumgarten, *Metaphysica*, §980, in: AA XVII', 203.

³² Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 419.

³³ Baumgarten, *Metaphysica*, §981, in: AA XVII', 203.

³⁴ Baumgarten, *Metaphysica*, §950, in: AA XVII', 194.

Entitäten wie die abstrakten Wesenheiten der Dinge und das Formelle der sittlichen und kontingenten Übel.³⁵ Zudem sind Gott als *prima causa* alle wirkenden Ursachen untergeordnet, so dass er bei allen Handlungen, natürlichen Veränderungen und jeglicher Passivität notwendig mitwirkt (*concursum*). Mittelbar wirkt er in der Passivität, aber unmittelbar in jeder frei vollzogenen Handlung, da jede Entität nur durch Gott die notwendige Handlungskraft erhält.³⁶ Baumgartens Gedanke, der *concursum* sei „immediatus“ und die „praesentia“ Gottes in den Dingen ist ein Gedanke, der bei Kants Rede von der „Innerlichkeit“ Gottes wiederkehrt und Parallelen zu pietistischen Texten aufweist. Sein Konzept, dass der *concursum* auch „omnibus proxime vel intime praesens“ ist, scheint Kant auch in die *Pölitzischen Vorlesungen* aufgenommen zu haben.³⁷ Mit dieser Lehre versucht Baumgarten den Atheismusvorwurf an die wolffische Philosophie zurückzuweisen: Denn es wird weder Gottes Vorsehung geleugnet noch minimiert. Vielmehr kann er darauf hinweisen, dass die Providenz bei ihm in geradezu augustinisher Diktion als Allursächlichkeitsprinzip bezeichnet wird.³⁸

Die Erhaltung aller Kräfte in ihrer Wirksamkeit ist der „*concursum dei physicum*“, der auch allgemeiner oder universaler Konkurs genannt wird,³⁹ womit der Unterschied zur *conservatio* fließend wird. Im *concursum moralis* ist Gott schließlich die Wirkursache. Durch ihn ruft er etwa im handelnden Subjekt die Motive zu Ethos und Religion hervor. Er ist, wenn er zum allgemeinen-physischen Konkurs hinzukommt als *concursum specialis* zu betrachten.⁴⁰ Wunder sind für Baumgarten

³⁵ Baumgarten, *Metaphysica*, §952, in: AA XVII, 195: „Quicquid existere non potest, nisi per creationem, non potest durare, nisi per conservationem [...] Iam omnes huius mundi monades, et quicquid est in eodem substantiale, dei creatura est. Ergo omnes mundi monades, et quicquid est in mundo hoc substantiale, conservatur a deo quovis momento durationis suae [...]“

³⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §954, in: AA XVII, 195–196.

³⁷ Baumgarten, *Metaphysica*, §955, in: AA XVII, 196. PöR AA XXVIII, 1106–1107.

³⁸ Dies wird fortgeführt in dem Gedanken, dass Gott jeder Monade gleich nahe und damit omnipräsent sei. Baumgarten, *Metaphysica*, §956.

³⁹ Baumgarten, *Metaphysica*, §958–959, in: AA XVII, 196. Auch hier beschränkt sich der Konkurs Gottes auf das Materiale, so dass Gott für die freien und bösen Taten der Menschen, also dem formalen Bereich, nicht verantwortlich zu machen ist.

⁴⁰ Baumgarten, *Metaphysica*, §960, in: AA XVII, 197: „Ergo deus ad quasdam in hoc universo actiones concurrat specialiter.“ Die katholische Schulphilosophie war sich trotz ihrer inneren Vielfalt (Thomisten, Skotisten, Molinisten etc.) mehr oder wenig einig, dass ein moralischer Konkurs Gottes allein insuffizient ist. So ruft Gott z. B. im moralischen Konkurs das „religiöse Ethos“ oder den „moralischen Eros“ hervor. „Eine bloß moralische Unterstützung Gottes kann [...] keine Infallibilität aufweisen, da ihre Wirksamkeit auch vom Erkennen und Wollen der vernunftbegabten

dagegen übernatürliche Begebenheiten der Vorsehung, die über die Kategorie des Besonderen hinausragen, in den Bereich des „*concurus specialissimus*“:

Wenn Gott übernatürliche Begebenheiten in dieser Welt hervorbringt, so kommt diese Handlung zu seiner besonderen Mitwirkung hinzu, und sie wird in so fern die besonderste Mitwirkung Gottes genennt (*concurus dei specialissimus*). Sie ist an sich möglich [...] und auch bedingter Weise in der Absicht der Allmacht Gottes [...] und so oft in dieser Welt wirklich, so oft in derselben eine Handlung der Geschöpfe durch die besondere Mitwirkung Gottes nicht in dem Grade der Güte gewürkt werden kann, als es die Gesetze der besten Welt erfordern [...]⁴¹

Die Regierung (*gubernatio*) ist schließlich die „*actio, qua media successive plura ad ulteriorem aliquem finem actuantur*“.⁴² Die Zwecke, die Gott bei der Schöpfung als ewige Ratschlüsse gefasst hat, setzt er durch die Regierung der Dinge in die Tat um. Seine Regierung ist demnach ungleich der Weltlichen stets auf das Beste gerichtet und benutzt aufgrund der göttlichen Allwissenheit nicht nur die besten Mittel, sondern auch immer den kürzesten Weg. Dies impliziert ebenso die Limitierung der Naturkräfte (*determinare strictius*). Da die Handlungen freier Wesen Gott subordiniert sind, kann ihre Lenkung ebenfalls der Vorsehung prädiert werden (*dirigere strictius*). Gott besitzt als „despotes“ auch die „*maxima monarchia despotica*“ über die Schöpfung.⁴³ Die Geistwesen werden daher auch als „Skaven“ bezeichnet.

Eine weitere Differenzierungsmöglichkeit des göttlichen Vorsehungshandelns hat Baumgarten zwar angedacht, aber bis auf ihre Nennung nicht ausgeführt. Nach dieser ist die Vorsehung, wenn sie sich mit den Triebfedern einer Handlung auseinandersetzt *providentia verticordia*,⁴⁴ bei

Zweitsache abhängt. [...] Ein bloß moralischer Einfluß Gottes auf die endlichen Wirkungen würde die Omnipotenz und die absolute Effektivität des göttlichen Willens bzw. Schaffens empfindlich stören, sie gleichsam der Manipulation des menschlichen Willens unterwerfen.“ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 547.

⁴¹ Baumgarten, *Metaphysik*, §716; Baumgarten, *Metaphysica*, §962, in: AA XVII, 197: „CONCURSUS DEI supernaturalis ad specialem accedens est SPECIALISSIMUS*), et in se possibilis, [...] et hypothetice, [...], et in hoc mundo actualis, quotiescumque quaedam actio in eodem per specialem dei concursum aequae bene actuari non potest.“

⁴² Baumgarten, *Metaphysica*, §963, in: AA XVII, 197.

⁴³ Baumgarten, *Metaphysica*, §963, in: AA XVII, 197. Baumgarten, *Metaphysica*, §964ff., in: AA XVII, 198–199. „Ergo summa ipsius est et maxima monarchia despotica, cuius omnes spiritus creati sunt subditi.“ (§974, 199).

⁴⁴ Dies ist im Grunde, was bei Crusius als wunderbare „Regierung der Gemüter“ bezeichnet wird.

glücklichem Ausgang in Unglücksfällen *fortuna sancta* und unter dem Aspekt der Gutheit einer jeden Kreatur, das Göttliche in der Natur (*alma natura*).⁴⁵

Zusammenfassung

Alexander Gottlieb Baumgartens Vorsehungslehre bleibt in den Bahnen der wolffischen Metaphysik. Folglich wird die Providenz auf die Institutionalisierung der Naturgesetze, die Verknüpfung aller Dinge unter- und miteinander (*nexus*) und die Systemerhaltung der kontingenten Welt reduziert. Allerdings wird dieses Konzept durch eine Verstärkung der göttlichen *conservatio* erweitert, die auf den Begriff des „*influxus dei continuus*“ gebracht wird und der Theologie so einräumt, die Gegenwart der Vorsehung in der Schöpfung „*intime praesens*“ zu denken. Damit versucht Baumgarten ebenso, dem Vorwurf des Mechanismus bzw. der Marginalisierung des göttlichen Wirkens entgegenzutreten.

⁴⁵ Baumgarten, *Metaphysik*, §726, 241; Baumgarten, *Metaphysica*, §975, in: AA XVII¹, 199–200: „PROVIDENTIA DEI*) est actio, qua tantum cuius rei creatae bonorum largitur, quantum summa bonitas potest. Ergo conservando, [...] concurrente, [...] gubernando, [...] malum moraliter impediendo, [...] nec physice permittendo, nisi quod impedire finibus ipsius detraheret, [...] civitatisque suae leges optimas ferendo, [...] deus exercet PROVIDENTIAM, [...] per causas impulsivas ad beatitatem, VERTICORDIAM**), per fortuita, FORTUNAM SANCTAM***), per bona cuiusvis naturae insita, ALMAM NATURAM.“

KAPITEL 6

CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS (1712–1775)

Crusius (1712–1775), der als Professor der Philosophie und Theologie in Leipzig lehrte und der von Andreas Rüdiger (1673–1731)¹ inspirierten, eher empiristisch orientierten Schulphilosophie zuzurechnen ist,² gehörte zu den von Kant anfangs bewunderten Schriftstellern, denen der Königsberger nicht unbedeutende Impulse verdankt.³ In seiner Frühschrift „*Nova dilucidatio*“ (1755) nennt er Crusius „celeberrimus“,⁴ „laudatus“,⁵ „perspicacissimus“.⁶ In Kants Privatbesitz befanden sich auch laut Nachlassverzeichnis bzw. seinen eigenen Briefbemerkungen Crusius' Werke „*Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*“ (Leipzig: 1749), die „*Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*“ (Leipzig: 1751) und schließlich der „*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*“ (Leipzig: 1753).

¹ Cf. Ulrich G. Leinsle, „Rüdiger, Andreas,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 8 (Nordhausen: Bautz, 1994), 950–952; Idem, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus* (Augsburg: Maro, 1988), 206–226.

² Cf. daher Reinhard Finster, „Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff,“ *Studia Leibnitiana* 18 (1986): 72–82; Hans Burkhardt, „Modalities in language, thought and reality in Leibniz, Descartes and Crusius,“ *Synthese* 75 (1988): 183–215.

³ Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen—Kant-Studien Ergänzungshefte* 71 (Köln: 1956), 125–188.

⁴ AA I, 397. Crusius wird namentlich an folgenden Stellen der Akademieausgabe erwähnt: I, 393; I, 396; I, 397; I, 398; I, 405; I, 398Fu; I, 412; II, 55; II, 54Fu; II, 76; II, 77u; II, 169; II, 169Fu; II, 203; II, 293u–295; II, 342; IV, 319Fu; V, 40; VIII, 245; IX, 21; X, 19; X, 25; X, 32; X, 131; XI, 41; XI, 444; XI, 445; XVI, 48; XVI, 62; XVI, 63; XVII, 279; XVII, 492; XVII, 554; XVII, 626; XVIII, 14; XVIII, 21; XVIII, 22; XVIII, 33; XXVIII, 233f.; cf. auch Christian Kanzian, „Kant und Crusius 1763,“ *Kant-Studien* 84 (1993): 399–407; Raffaele Ciafardone, „Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant,“ *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 127–135; Reinhard Finster, „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant,“ *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 266–277; Finster, „Zur Kritik von Christian August Crusius,“ Burkhardt, „Modalities in language“.

⁵ AA I, 398 Fu.

⁶ AA I, 405.

Allerdings hat sich Kants Wertschätzung für Crusius im Verlauf seiner Entwicklung hin zum Kritizismus maßgeblich geändert, wie er bereits in den „*Träumen eines Geistesehers*“ (1766) erkennen lässt; dort ist der einst viel gepriesene Autor nun ein „Luftbaumeister“ und „Träumer“.⁷

Gottes Wirkungen und Vollkommenheiten

Für Crusius kann Gott nur äußerlich durch eine *actio transiens* auf die kontingente Welt einwirken. Diese wird als hervorbringende Tätigkeit Gottes verstanden, die von seinem Wesen unterschieden werden muss. Crusius erläutert dies in Analogie zum Verhältnis von Seele-Verstand-Wille.⁸ Mit diesem Konzept greift Crusius auf die aristotelisch-thomistische Tradition zurück, die als *actio transiens* ein „vom Hervorbringenden in das Werk übergehendes Tätigsein“ verstand,⁹ während als *actio immanens* ein im Handelnden verbleibendes Tätigsein verstanden wurde. Die Fähigkeit, „innerlich“ tätig zu sein, ist für Crusius daher auch die Definition von vollkommenem Leben.¹⁰ Anhand dieser Vorgaben interpretiert er den thomistischen Begriff der *actio immanens* skotistisch um: Für Crusius vollzieht sich in der *actio* Gottes zwar keine Veränderung des Handelnden, aber sehr wohl die Herstellung eines *realen*, äußerlichen Bezugs zum Bewegten, d. h. der Welt, was für Thomas von Aquin ausgeschlossen war.¹¹ Gottes Weltwirken, so betont Crusius ferner, ist aus der Perspektive seines Lebensvollzugs zu verstehen, der

⁷ AA XVIII, 33–34: „Auf diesen Fuß, wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschließung anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von *Wolffen* aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, so von *Crusius* durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnt, so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben.“ (AA II, 342) Cf. R 4936 Phase γ (1776–1778), AA XVIII, 33–34.

⁸ Christian August Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (Leipzig: ³1766), §264, 492.

⁹ Gerbert Meyer, „Actio immanens / transiens,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 76–77.

¹⁰ Trinitarische Spekulationen stellt Crusius an dieser Stelle, die ja allein der natürlichen Gotteserkenntnis gewidmet ist, nicht an. Das „Fließen“, das wörtlich nicht bei Crusius aufscheint, ist auf keinen Fall mit einer Emanation zu verwechseln.

¹¹ Meyer, „Actio immanens / transiens,“ 77–78; cf. Johannes Duns Scotus, Sent. IV dist. 13, q. 1, nn. 5–16; Sent. I dist. 3, q. 6, nn. 31–35. Zur Position des Thomas von Aquin cf. Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte*, 462–477.

sich wiederum aus den göttlichen Vollkommenheiten zusammensetzt. Daher muss die Vorsehung die göttlichen Vollkommenheiten implizieren, also etwa die Allwissenheit,¹² weil eine syllogistische Erkenntnis einen Mangel am göttlichen Wesen bedeuten würde.¹³

Göttliches Vorherwissen

Auch das Vorherwissen freier menschlicher Handlungen geht Crusius als Problem auf. Da eine freie Handlung aus der Kraft der wirkenden Substanz, also dem Vernunftwesen, hervorgeht, scheint sie unvorhersehbar. Gott *muss* aber Erkenntnis derselben zukommen, da ihre Unkenntnis einen schwerwiegenden Mangel an seiner Vollkommenheit darstellen würde. Er kann sich auch nicht selber täuschen—d.h. etwas Zukünftiges nicht wissen wollen, weil dies ebenso widersprüchlich¹⁴ und nach Crusius auch zu „anthropomorphistisch“ wäre.¹⁵ Wenn Gott aber eine freie Tat voraussieht und sie dem Menschen prophezeit, kann sich dieser dafür entscheiden, seine Handlung nicht auszuführen. Dann hätte sich Gott aber geirrt, was Crusius ebenfalls inakzeptabel erscheint. Die möglichen Auswege aus diesem Dilemma, nämlich Determinismus und „offener Theismus“, unterzieht Crusius daher im Anschluss einer Analyse.¹⁶ Nachdem er auf klassische schulphilosophische Argumente rekurrierend die Selbstwidersprüchlichkeit des absoluten Determinismus dargelegt hat, referiert er die These, Gott

¹² Crusius, *Entwurf*, §269, 496.

¹³ Wenn Gott syllogistisch erkennt, dann besitzt er ein sukzessives Wissen. Dieses ist aber wesentliches Zeichen der Kontingenz. Deshalb hat die jesuitische Schultheologie der nachtridentinischen Zeit Gott meist eine „*cognitio intuitiva*“, d.h. ein „entzeitlichtes“, intuitives Wissen prädiert. Die göttlichen Willensakte müssen hingegen sehr wohl sukzessiv unterscheidbar sein. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 85: „Diese sind virtuell von der göttlichen Ewigkeit verschieden (denn als freie können sie nicht dieselbe Notwendigkeit haben, wie die göttliche Essenz) und haben daher eine *duratio propria*, die eine virtuelle zeitliche Sukzession begründet. Das göttliche Wissen bleibt von dieser Art von Sukzession aber unberührt, es antizipiert auf intentionale Weise im ewigen Jetzt.“

¹⁴ Crusius, *Entwurf*, §271, 501.

¹⁵ Crusius, *Entwurf*, §274, 511.

¹⁶ Wohlwissentlich handelt es sich hier um einen Anachronismus, da die Bezeichnung „open theism“ erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts für die exakt identische Debatte von dem analytischen Religionsphilosophen William Hasker geprägt wurde. Da sie aber genau das Thema erfaßt, ist eine Benutzung des Terms entschuldbar, vor allem auch weil sich im Deutschen kein Äquivalent findet.

die Kenntnis freier, zukünftiger Handlungen aufgrund der prinzipiell offenen Zukunft abzusprechen.¹⁷ Wäre dies der Fall, könnte Gott dem Menschen keine Prophezeiungen über die Zukunft mitteilen. Da er sich aber historisch durch solche offenbart hat, muss er gemäß dieser Theorie den Weltablauf entsprechend determiniert haben.¹⁸ Für die Vertreter dieses Gedankens wird zwar keine der göttlichen Vollkommenheiten angetastet, insofern das Vorherwissen freier Taten als logisch unmöglich definiert wird,¹⁹ doch schließt sich Crusius dieser Lösung nicht an, weil sie Gott eine Erkenntnis aus Syllogismen prädiziert.²⁰ Für einen Gottesbegriff, der die Allwissenheit notwendig umfasst,²¹ ist es nach Crusius ausreichend, eine „gewisse“ Erkenntnis der menschlichen Freiheitsakte durch Gott zu konstatieren.²² Das Vorauswissen freier Handlungen wird Gott daher nur mit moralischer „Notwendigkeit“ prädiziert,²³ so dass die Freiheit des Subjekts voll erhalten bleibt. Über das Zustandekommen dieses Wissens kann nach Crusius der menschliche Verstand aber nichts aussagen.²⁴

Wird aber die Vorsehung Gottes dann wirklich „frustriert“, wenn der Mensch entgegen der ergangenen Prophezeiung handelt? Für Crusius ist auch dies eine zu anthropomorphe Vorstellungsart. Denn nur wenn Gott etwas wirklich *detailliert* voraussagt, ist es dem Menschen möglich, gegen ihn zu handeln.²⁵ Gott teilt in seiner Weisheit aber nichts dergleichen mit und gibt so dem Handelnden auch keine Gelegenheit, ihn zu „frustrieren“. Diese Lösung hat auch den Vorteil, die menschliche Frei-

¹⁷ Crusius, *Entwurf*, §271, 503. Dies ist eine Lehre der Sozinianer, cf. Siegmund Jakob Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Mit einigen Anmerkungen [...]* herausgegeben von Johann Salomo Semler, vol. 1 (Halle: 1762), 88–101.

¹⁸ Crusius, *ibid.*

¹⁹ Crusius, *Entwurf*, §271, 504: „Der Ehre Gottes aber gedenken sie hierdurch nichts nachtheiliges zu thun, weil man doch einem unendlichen Wesen nicht mehr als alle mögliche Vollkommenheiten nicht aber diejenigen zuzuschreiben habe, welche nicht mit in die Reyhe der wahrhaftig möglichen Vollkommenheiten gehören.“

²⁰ Crusius, *Entwurf*, §272, 504–505.

²¹ Crusius, *Entwurf*, §273, 509.

²² „Es folget *nicht einmal* von dem menschlichen Verstande, daß er etwas *nicht anders als gewiß* wissen könne, *als durch* die Erkenntnis der Nothwendigkeit der Sache, oder wenn ich dieses Wort nicht brauchen soll, durch die Erkenntnis der determinierenden Gründe einer Sache.“ Crusius, *Entwurf*, §272, 507.

²³ Cf. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, 556–558; zur Denontologisierung der „moralischen Nothwendigkeit“ durch Crusius cf. *ebd.*, 255 ff.

²⁴ Crusius, *Entwurf*, §272, 507.

²⁵ Crusius, *Entwurf*, §272, 508 „Ich will einräumen, wenn Gott einen gesunden Menschen in dem Augenblicke, da er zur Thür hinaus gehet, voraussagte, welchen

heit nicht einzuschränken. Crusius geht mit diesem Gedankenspiel auf die Tradition der *creatura rebellis* ein, die er aber letztlich zurückweist. Denn aus der Spekulation über sie folgt nur, dass Gott bei der Prophezeiung freier Taten zur „Vorsicht“ aufgerufen ist.²⁶ Über sein Wesen sowie über die menschliche Freiheit hat das Gedankenexperiment aber nichts Klärendes beizutragen.

*Der freie göttliche Wille und seine Abhängigkeit
von den immanenten Vollkommenheiten*

Crusius differenziert den schöpferischen und ordnenden göttlichen Willen in einen *immanenten* und einen *freien* Willen: Der *immanent-notwendige* Wille bezieht sich allein auf den göttlichen Wesensvollzug, der *freie* Wille dagegen auf die göttlichen *actiones transeuntes*.²⁷ Die auf den göttlichen Vollkommenheiten fußenden, immanenten Willensneigungen Gottes nennt Crusius seine „Grundtriebe“.²⁸ Der wichtigste ist—in Analogie zum menschlichen Willen²⁹—der Wille zur Vollkommenheit. Dieser umfaßt das Wollen der Vollkommenheit seines eigenen Wesens, aber nicht den Willen zur Vollkommenheit aller geschaffenen Wesen. Denn

Fuß er voraussetzen würde, daß er wirklich das Vermögen haben würde, anstatt dessen den andern Fuß zuerst hinauszusetzen.“

²⁶ Crusius, *Entwurf*, §272, 508. Im molinistischen Handlungsparadigma der *scientia media* wird angenommen, dass jeder freie Wille eine *transfinite* Menge von Handlungen repräsentiert. Der Terminus der „*creatura rebellis*“ ist das Paradox, vor dem der Gnadenmolismus steht. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, 186–187: „Muss mit der Scientia Media zumindest metaphysisch das Risiko verknüpft bleiben, daß eine kontingente Ursache in allen möglichen Welten Nein sagen würde, oder lässt sich die Willensfreiheit auch ohne dieses Risiko retten? Man denkt sich den freien Willen der durch die Scientia Media konstituierten Menge aller Aussagen gegenüber, welche er in allen möglichen Welten durch seine Reaktion verifizieren bzw. falsifizieren würde. So entstehen zwei Haufen von Gnadenhilfen, die hypothetischen Treffer und die hypothetischen Nieten. In der These, der Risikofall der Totalverweigerung könne nicht eintreten, überschneidet sich dann das Scientia Media- mit dem Necessitas-Moralis-Kalkül.“ William Lane Craig hat den Gnadenmolismus mit seinem Term der „transworld damnation“ auf die Spitze getrieben, cf. William Lane Craig, „No Other Name“. A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ,“ *Faith and Philosophy* 6 (1989): 172–178; Idem, „Talbot’s Universalism,“ *Religious Studies* 27 (1991): 297–308.

²⁷ Crusius, *Entwurf*, §276, 513.

²⁸ Unter einer Begierde versteht Crusius ein beständiges Wollen, das nicht willkürlich angefangen oder unterbrochen werden kann. Crusius, *Entwurf*, §278, 515.

²⁹ Crusius, *Entwurf*, §277, 514.

andernfalls würde Gott durch seine eigenen Geschöpfe determiniert und erpressbar. Daher verursacht ihm auch das sündhafte Fehlverhalten der Menschen keinen Schmerz, sondern höchstens Missfallen.³⁰

Die *transeunten* Aktionen Gottes selbst müssen, um in Harmonie mit seinen Vollkommenheiten zu sein, so konzipiert sein, dass sie nie ganz *vergeblich* ablaufen, was Crusius anhand des physikalischen und moralischen Nexus beweist.³¹ Gottes Vorsehung kann also nie „unfruchtbar“ sein. Dies zeigt sich etwa im Universalnexus, der zwar nicht *distinkt* verifizierbar ist, der aber, „da seyn müsse“.³² Dass dessen Existenz ohne Beweis proklamiert wird, scheint auf seine Bedeutung als Denk- und Handlungsvoraussetzung im Sinne der wolffischen Postulate der Mathematik hinzuweisen und damit auch ein Vorgriff auf Kants Lehre von den regulativen Prinzipien, vor allem in der *Kritik der Urteilskraft*, zu sein. Denn für Crusius ist allein durch diesen Universalnexus der Nutzen der Dinge für das „moralische Systema“ erklärbar. Ohne ihn bliebe die unbelebte Schöpfung von peripherer Bedeutung. Wird er aber als *existent* angenommen, können die Dinge als Beweggründe für moralische Handlungen bzw. deren Hintergrund gedacht werden. Die Verknüpfung der Dinge offenbart dann die Herrlichkeit Gottes.³³

Die Regierung der freien Taten der Menschen gehört ebenso zu den *transeunten* Handlungen des göttlichen Wesens. Denn aufgrund seiner Vollkommenheiten kann es der Welt nicht reglos gegenüberstehen. Die Regierung ist mit den in der Natur von Gott eingerichteten Verknüpfungen und Gesetzen derart verbunden, dass sie die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht aufheben, aber durchaus beeinflussen können.³⁴ Die Freiheit der Kreaturen besitzt aber einen von Gott gesetzten „Endzweck“, so dass die menschliche Freiheit bei Crusius nicht einfach zum bloßen Instrument degradiert wird.³⁵ Dieser besteht in der Befolgung des Sittengesetzes, das die Vorsehung zur Erlangung

³⁰ Crusius, *Entwurf*, § 280, 517.

³¹ Crusius, *Entwurf*, § 281, 518.

³² Crusius, *Entwurf*, § 281, 518.

³³ Crusius, *Entwurf*, § 280, 519.

³⁴ Crusius, *Entwurf*, § 281, 519: „Dieses ist dadurch möglich, wenn er 1) die Welt also einrichtet, daß durch die Thätigkeiten der Creaturen in sofern [...] sie nicht von seiner eigenen Schöpfung und Bestimmung abhängen, gewisse Verhältnisse gegen ihn möglich werden, welche mit seinen Eigenschaften übereinstimmen. Dieses geschieht, wenn freye Geschöpfe in der Welt sind [...] 2) wenn die Verknüpfung aller andern nicht freyen Geschöpfe dahin abzielet, daß sie in die Möglichkeit und Folgen freyer Thaten einen Einfluss haben soll.“

³⁵ Crusius, *Entwurf*, § 281, 522.

der Vollkommenheit eingerichtet hat³⁶ und enthält auch die Erkenntnis des Menschen über seine eigene Abhängigkeit von Gott.³⁷ Ist aber die Tatsache, dass Gott derartige moralische Gesetze für seine Schöpfung erlässt, nicht ein Hinweis auf seine eigene Schwäche? Dies verneint Crusius, da Gott die moralischen Gesetze ja nicht aus Bedürftigkeit erlässt, sondern aus dem „Grundtrieb“ heraus, das Gute zu tun.³⁸ Daher wird auch dem Wollen die Wahrhaftigkeit³⁹ prädiiziert, was Kant in der „*Pölitischen Religionslehre*“ ablehnt, da es bereits im Begriff der Heiligkeit enthalten und nur auf kontingente Wesen anwendbar sei.

Die göttliche Vollkommenheit der Weisheit, die als „unendliche Vollkommenheit [...] in der Wahl und Zusammenstellung der Endzwecke und Mittel“⁴⁰ definiert wird, ist die Grundlage des Universalnexus. Sie impliziert, dass Gott auch nie ohne Endzweck, entweder *mittleren* oder *höchsten* Endzweck, handelt. Die *mittleren* Endzwecke richten sich wie die Mittel nach den höchsten Endzwecken. Der *Endzweck als Ganzes* umfasst immer einen *subjektiven, objektiven und formalen Endzweck*. Für Gott fallen alle drei Aspekte in eins. Dem Menschen ist aufgrund seiner epistemischen Limitationen kein Urteil über einen *Endzweck im Ganzen* möglich oder erlaubt.⁴¹ Allerdings impliziert dies für Crusius auch die Unmöglichkeit, zu postulieren, dass Gott stets die besten Endzwecke und Mittel erwähle. Dies will er aber nicht als Hinweis auf ein mitelmäßiges Gotteshandeln verstanden wissen. Sein Ansinnen geht vielmehr dahin aufzuzeigen, dass Gott den Grad der Vollkommenheit der Geschöpfe *willkürlich* festsetzen muss und nicht gezwungen ist, das Beste zu erschaffen. Ansonsten müsste er einen *zweiten* Gott (oder unendlich viele) erschaffen und keine von ihm abhängige Schöpfung.⁴² Daher ist auch alles Kreatürliche nach Crusius immer als „sehr gut“, nie aber

³⁶ Crusius, *Entwurf*, §283, 524.

³⁷ Crusius, *Entwurf*, §284, 524. *A Posteriori* überzeugt sich der Mensch nach Crusius von Heiligkeit und Gerechtigkeit durch seinen eigenen Gewissenstrieb, Crusius, *Entwurf*, §284, 527.

³⁸ Crusius, *Entwurf*, §285, 530.

³⁹ Crusius, *Entwurf*, §286, 532.

⁴⁰ Crusius, *Entwurf*, §288, 539.

⁴¹ Crusius, *Entwurf*, §289, 541.

⁴² John Doyle, „Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions. A Seventeenth Century Debate about Impossible Objects,“ *The Review of Metaphysics* 48 (1995): 771–808 gibt einen Einblick in die Debatte über selbstwidersprüchliche Impossibilia, zu denen traditionellerweise auch die Idee eines *deus alter* gehört, v.a. anhand von Thomas Compton Carleton SJ und John Morawski. Zur gegenwärtigen, systematischen Debatte cf. Robert Merrihew Adams, „Must God Create the Best?,“ *Philosophical Review* 18 (1972): 317–332.

als „vollkommen“ zu betrachten—auch und gerade unter göttlichem Blickwinkel. Auch in der Wahl seiner Mittel ist Gott nicht gebunden, da er sie ja selbst geschaffen hat und nur er allein erkennt, ob sie für den göttlichen Gesamtzweck adäquat sind.⁴³

Mithin kann der Satz, daß Gott vermöge seiner Weisheit das Beste erwehlet, 1) nur in Ansehung der bloßen Mittel und mittlern Endzwecke, und 2) nur alsdenn statt finden, wenn der Unterschied der Güte derselben in die festgesetzten höchsten Endzwecke Gottes einen Einfluß hat, und wiefern er ihn hat.⁴⁴

Die Wirkungen Gottes

Die Wirkungen Gottes⁴⁵ auf die Welt sind für Crusius von den Resultaten seiner Aktionen zu unterscheiden. Die erste und wichtigste unter den Wirkungen ist die *creatio ex nihilo*, die ebenso wie die *creatio continua* ein Glaubensgeheimnis ist.⁴⁶ Crusius differenziert die göttliche Erhaltungswirkung zum einen in eine, die der Annihilation⁴⁷ der Substanzen entgegenwirkt, und in eine, die der Zerstörung der Ordnung der Dinge entgegengesetzt ist.

Erhaltung der Substanzen der Dinge

Unter der Erhaltung entgegen der Annihilation ist die Wirksamkeit Gottes zu verstehen, einfachen Substanzen und Grundkräften die Kraft zur Fortdauer zu verleihen. Die Notwendigkeit einer solchen Erhaltung

⁴³ Crusius, *Entwurf*, §289, 542f.

⁴⁴ Crusius, *Entwurf*, §289, 543.

⁴⁵ Crusius, *Entwurf*, §326, 622: „Unter denen Wirkungen Gottes verstehen wir hier nicht die Actionen Gottes, nicht einmal die *actiones transeuntes*, sondern wir nehmen das Wort Wirkung in der genauesten Bedeutung [...] und meynen dadurch dasjenige, was durch die göttlichen *actiones transeuntes* wirklich gemacht wird, von der göttlichen Aktion selbst aber unterschieden, jedoch auch noch *keine Creatur*, nemlich *keine erschaffene Substanz* oder anklebende Eigenschaft derselben, auch *kein abstractum* ihrer Existenz ist.“ (Hervorhebungen von mir.)

⁴⁶ Crusius, *Entwurf*, §328, 624.

⁴⁷ Zedler, „Vorsehung“, 1171 definiert diese folgendermaßen: „Vernichtung [...] ist der allmächtige Wille Gottes, da er will, daß eine Sache nur bis hieher und nicht länger, würcklich seyn soll. Dazu ist keine positive Handlung Gottes nöthig, sondern nur eine Entziehung der Handlung, oder eine Aufhebung der Würckung, dadurch eine Sache erhalten worden.“ Zur thomanischen Tradition dieses Konzepts James F. Ross, „Aquinas on Annihilation“, in John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy* (Washington: Catholic University of America Press, 1987), 177–199.

folgt Crusius aus der Endlichkeit der Substanzen und ihrer Kräfte, die er mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips auf eine hervorbringende, selbst notwendige Erstursache zurückführt.⁴⁸ Die Vernunft kann nur unter Verzicht der Kategorien von Notwendigkeit und Kontingenz⁴⁹ auf die erhaltende Vorsehung durch Gott verzichten, was Crusius wegen der katastrophalen Folgen für die Vernunftoperationen nicht annimmt.⁵⁰ Da gegenwärtige kontingente Ursachen für die Erhaltung der kontingenten Seienden nicht verantwortlich sein können, stellt sich die Frage nach bereits vergangenen nichtnotwendigen Ursachenzusammenhängen. Aber auch dies schließt Crusius aus: „Denn ein Augenblick hat nicht die Natur einer wirkenden Ursache; sondern er ist ein äußerliches *Existential-abstractum*.“⁵¹ Folglich muss die Ursache in einer Willenstätigkeit Gottes liegen.

Ist diese Tätigkeit aber als *einmaliger* Anstoß zu verstehen, der den Substanzen Eigenwirklichkeit bis zum Ende der Existenz verleiht, oder als *beständige* Wirkung? Das Problem der ersten Theorie besteht darin, dass sie der Welt eine hinreichende, kontingente Kraft implantiert, was auf die Eingangsfrage zurückführt. Auch die Antwort, die Welt dauere aufgrund des *beständigen* Willens Gottes fort, kann nicht befriedigen, weil nach Crusius auch hier gefragt werden muss, ob es sich dabei dann um ein *decretum immanens* oder ein *decretum transiens* handelt. Da beide Lösungen intrinsische Widersprüche enthalten, denkt Crusius die Erhaltung der Welt durch eine *actio transiens* Gottes, deren inneres Wesen dem Menschen uneinsichtig ist.⁵² Aber—so ließe sich weiterfragen—wäre es nicht besser gewesen, wenn Gott eine perfekte Weltmaschine erschaffen hätte, die keiner Erhaltung bedarf? Dies hätte aber wiederum für Gott bedeutet, etwas Notwendiges, einen *deus alter*, zu schaffen, was in sich widersprüchlich ist.⁵³ Auch die Analogie, ein Künstler oder Baumeister schaffe ein Werk ohne dieses später zu erhalten, trifft für Crusius auf Gottes Schöpfungshandeln nicht zu. Denn sie übersieht, dass etwa das fertiggestellte Haus in seinen Substanzen *nicht* vom Bau-

⁴⁸ Crusius, *Entwurf*, §328, 626.

⁴⁹ Joseph Schmucker erweist diesen Gedankengang überhaupt als den einzig gangbaren hinsichtlich eines Kontingenzerweises, cf. Idem, *Das Problem der Kontingenz der Welt* (Freiburg: Herder, 1969).

⁵⁰ Crusius, *Entwurf*, §329, 626f.

⁵¹ Crusius, *Entwurf*, §329, 627.

⁵² Crusius, *Entwurf*, §330, 628.

⁵³ Ebenso kann er—um ein übliches Beispiel der scholastischen Literatur zu gebrauchen—auch keinen Stein erschaffen, den er nicht mehr heben kann.

meister abhängt, da er keine zureichende Ursache für dieselben ist. „Die Baumaterialien haben ihre Existenz ohne sein Zuthun, und würden auch fortgedauert haben, wenn kein Haus daraus gebauet worden wäre.“⁵⁴ Das Haus selbst aber wird erhalten durch die Dauerhaftigkeit der Substanzen, die von den Verknüpfungsgesetzen und damit von Gottes Erhaltungskraft abhängen. Auf ähnliche Weise wird auch die Notwendigkeit der Substanzerhaltung der Möglichkeiten von Crusius konzipiert, durch die Gott mit den menschlichen Handlungen zusammenwirkt.⁵⁵

Erhaltung der Ordnung der Dinge

Crusius versteht unter diesem Aspekt der Erhaltung die *conservatio nexus cosmici*, die dem natürlichen Ordnungsverlust der geschaffenen Dinge entgegengesetzt ist. Diese Theorie beruht auf der Annahme, dass sich Geist und Materie in der Welt befinden. Letztere besitzt keinen Verstand und kann sich daher auch nicht zielgerichtet mit anderen Teilchen vereinigen. Doch selbst wenn es gelänge die Selbständigkeit und Zielgerichtetheit der Materie zu beweisen, ist diese doch auf eine ihr zeitlich vorausliegende, aus der Materie unableitbare Grundkraft als Ursache zurückführbar.⁵⁶ Da Crusius den zuletzt genannten Gedankengang angesichts des naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit für unnötig hält, kommt er über den ersten zu einer geistigen Kraft als Ursache der zielgerichteten Bewegung und Ordnung der Dinge.⁵⁷

[D]ie Erfahrung lehret, daß sich alle natürliche elastische⁵⁸ Körper in einer Spannung und widernatürlichen Zusammendrückung befinden. Daher sie auch, wenn auf einer Seite der widerstand weggenommen wird, sich gegen dieselbe bewegen. Es läßt sich auch die

⁵⁴ Crusius, *Entwurf*, §330, 629.

⁵⁵ Crusius, *Entwurf*, §333, 633: „Die nothwendige und unvermeidliche Concurrenz Gottes bey denen moralisch bösen Thaten bestehet darinnen, daß Gott zu der Zeit, wenn das Böse geschiehet, dennoch die Substanz und das Grundwesen des Sünders erhält. In dem letztern liegt die Möglichkeit zum Bösen, dessen Wirklichkeit allererst durch eine nicht nothwendige Richtung des freyen Willens dieses oder anderer Geschöpfe zur Wirklichkeit gekommen.“

⁵⁶ Crusius, *Entwurf*, §331, 630.

⁵⁷ Dieses Argument entspricht in vielem dem neuerdings wieder vorgetragenen Design-Argument von William Dembski. Cf. William Dembski et Michael Ruse (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁵⁸ Die Schulphilosophie versteht im übrigen unter *vis elastica* die Kraft eines Körpers sich auszudehnen, wenn er keinen Widerstand erfährt. Ein Körper ist dann elastisch, wenn er nach Veränderung danach bestrebt ist, in seinen ursprünglichen Zustand

Schwere, und der Zusammenhang der Körper, nicht ohne einen gewissen Druck von außen begreifen, welcher im ersten Falle gegen einen gewissen Mittelpunct, im andern aber unter einander selbst zusammendrückt.⁵⁹

Diese beobachtbare Wirkung auf das Äußere der Gegenstände ist für Crusius ein naturwissenschaftlicher Hinweis auf die erhaltende göttliche Kraft.⁶⁰ Damit nimmt er einen Gedanken von Descartes und Jacques Rohault auf, nach denen die *vis elastica* dem Einfluss einer himmlischen Materie zuzuschreiben ist. Crusius' Lehrer Rüdiger lokalisiert das Wesen eines Körpers sogar in dieser elastischen Grundkraft.⁶¹

Regierung der Welt

Da die Welt für einen Endzweck erschaffen worden ist, müssen auch die individuellen Dinge, Begebenheiten und Verknüpfungen Endzwecke besitzen, welche sie auf den erstgenannten hinlenken. Dies wird der Regierung der Vorsehung, der *gubernatio*, prädiziert. „Denn was könnte wohl dem vollkommensten Wesen anständigeres gesagt werden, als daß es vor alles Sorge trage, ohne daß ihm diese Sorge beschwerlich werde.“⁶² Als empirisch fassbaren Beleg für die Regierung der Welt sieht er die Proportion von männlichem und weiblichem Geschlecht an. Die objektiven Endzwecke der Welt gründen für Crusius in den subjektiven Endzwecken Gottes, seinen „Grundtrieben“. Die Richtschnur der göttlichen Regierung liegt demnach in seinen Vollkommenheiten.

zurückzukehren. Als Beispiele nennt Johann Georg Walch den Schwamm, die Saiten eines Klaviers sowie die Muskeln in den Körpern der Lebewesen. Johann Georg Walch, „Vis Elastica,“ in Idem, *Philosophisches Lexikon*, vol. 2 (Leipzig: 1775), 973–974.

⁵⁹ Crusius, *Entwurf*, §331, 631.

⁶⁰ Crusius, *Entwurf*, §331, 632: „Wenn man hiermit die Schöpfungshistorie aus der heiligen Schrift vergleicht: So wird man eine angenehme Uebereinstimmung wahrnehmen, weil man hier mit einen genugsamen Nutzen von derjenigen göttlichen Einrichtung siehet, vermöge welcher er den größten Theil der Wasser über die Ausbreitung der Himmel gesetzt, und dadurch einer solchen Materie die äußerste Stelle unter allen angewiesen, welche geschickt genug ist, die erforderliche Zusammendrückung des sichtbaren Weltgebäudes zu befördern, ohne daß man ihr, da sie selbst von nichts weiter gedrückt werden kan, eine Schwere zuschreiben, oder einen Fall derselben besorgen darf.“

⁶¹ Walch, „Vis elastica,“, 975; cf. Andreas Rüdiger, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem ducens* (Frankfurt: 1716), 1. Buch, Kap. 5, sect. 4.

⁶² Crusius, *Entwurf*, §334, 635.

Der höchste Endzweck innerhalb Schöpfung—der höchste im Ganzen ist nur Gott bekannt—besteht für Crusius in der Entscheidungsfreiheit. Dies setzt aber die Existenz von freien Wesen voraus.⁶³ Die Natur ist damit auf den Menschen bzw. auf freie Vernunftwesen hin zentriert. Ihre Zwecke sind zweitrangig gegenüber dem Menschen als Endzweck.⁶⁴ Hier liegt daher eine interessante Parallele zu Kants Lehre von der Endzwecklichkeit des Menschen vor,⁶⁵ die bei Crusius freilich noch „dogmatisch“ ausfällt und erst beim Königsberger Denker auf dem Faktum der praktischen Vernunft fundiert wird. Aber der Gedanke, daß die Schöpfung „ohne den Menschen [...] eine bloße Wüste“⁶⁶ ist, d. h. dass erst durch den *homo noumenon*⁶⁷ als Geschöpf der Freiheit Endzwecklichkeit einkehrt, ist im Grund schon hier ausgesprochen.

Die Art und Weise der Regierung wird ferner in eine *zulassende*, eine *positiv regierende* und eine *negativ regierende* unterscheiden. Erstere besteht in der *ausdrücklichen Zulassung* eines Sachverhalts um eines Endzwecks willen, d. h. als Mittel für eine gewisse Absicht. Sie ist aber nicht identisch mit der „bloßen“ Zulassung von Ereignissen zu verwechseln.⁶⁸ Daher kann man auch nicht von einer göttlichen Zulassung sprechen, wenn ein Vogel eine Fliege fängt, wohl aber wenn ein Mensch, der als solcher Endzweck *per se* ist, ums Leben kommt. Die *positive Regierung* kommt durch die Hervorbringung, Förderung und Lenkung der Mittel zu einem göttlich gesetzten Endzweck zustande.⁶⁹ Die *negative Regierung* wird von Crusius als Verhinderung aller freier Handlungen eines Geschöpfes bis auf eine einzige, die dem Willen Gottes und seines Endzwecks gemäß ist, verstanden.⁷⁰ Die *besondere Vorkehrung* oder *Vorsorge* zielt auf die letzten *objektiven Endzwecke* Gottes, während sich die *allge-*

⁶³ Crusius, *Entwurf*, § 335, 636. Die Möglichkeit nur eines freien Wesens lässt Crusius außer Acht.

⁶⁴ Crusius, *Entwurf*, § 335, 636–637.

⁶⁵ KU AA V, § 86.

⁶⁶ KU AA V, 442.

⁶⁷ Cf. Reiner Wimmer, „Homo Noumenon. Kants praktisch-moralische Anthropologie,“ in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 347–390.

⁶⁸ Von einer „bloßen“ Zulassung spricht Crusius dann, wenn die Wirkung, die aus dem Dasein eines Dinges oder eines Nebenumstandes entsteht, nicht verhindert wird, weil sie die Verwirklichung des Endzweckes nicht behindert. Crusius, *Entwurf*, § 336, 637–638.

⁶⁹ So sind für Crusius etwa die Jahreszeiten und ihr Wechsel durch göttliche Setzung zu einem Endzweck zu verstehen. Crusius, *Entwurf*, § 337, 638.

⁷⁰ Crusius, *Entwurf*, § 337, 638.

meine allein auf die *Mittel* derselben erstreckt. Damit gelingt es Crusius sowohl den Menschen als besonderes Objekt der Vorsehung auszuweisen als auch eine allgemeine Weltregierung durch Naturgesetze zu denken.⁷¹

Ferner führt Crusius die *prädeteminierende* und die *wundertätige* Regierung an, worin er der wolffischen Schulphilosophie folgt. Erstere impliziert die Veranstaltung einer Ursachenreihe und bestimmt entweder den Erfolg einer Tat oder gibt die „vollkommene Möglichkeit“ zu ihr.⁷² Sie kann sich aufgrund ihrer determinierenden Wirkung nur auf die vernunftlose Schöpfung beziehen. Die *wundertätige* Regierung hingegen bezieht sich auf die auf die freien Vernunftwesen, Menschen und Engel. Durch sie verknüpft er die vorausgesehenen Entscheidungen der Vernunftwesen mit den bereits prädeteminierten Ursachenreihen. Die wundertätige Regierung (*gubernatio miraculosa*) bleibt aber die Ausnahme: „Durch ein Wunderwerck aber verstehe ich eine unmittelbare und außerordentliche Wirkung Gottes in der Welt.“⁷³ Sie ist aufgrund dieser Definition nur dort zu erwarten, wo die Reihe natürlicher Ursachenreihen den Endzweck nicht erfüllt hätte. Diesem Theorem inhärieren aber bedeutende Probleme: Denn warum sollte Gott nicht die Macht und Fähigkeit besitzen, etwas durch natürliche Ursachen hervorzubringen? Gott hätte die Welt doch so erschaffen können, dass er eine *gubernatio miraculosa* nicht nötig gehabt hätte. Die einzig rational rechtfertigbare Anwendung von Wundern wäre dann die Bestätigung eines Propheten⁷⁴ und die Gebetserhöhung. Aber Crusius erscheint es überhaupt nicht „unanständig“ von Gott, eine Wunder bedürftige Welt zu erschaffen. Denn wenn das Wesen der menschlichen Freiheit keine Prädetermination erlaubt, gibt es offensichtlich nicht vorherbestimmbare Abläufe in der Welt. Dann muss aber ein Eingreifen Gottes *stets* gerechtfertigt sein,⁷⁵ wenn er seinen Weltenplan in Gefahr sieht. Das Wohlgefallen Gottes an der Menschheit zeige sich daher sowohl durch den natürlichen Ablauf der Welt als auch durch übernatürliche Eingriffe:

⁷¹ Crusius, *Entwurf*, §338, 639.

⁷² Crusius, *Entwurf*, §339, 640–641.

⁷³ Crusius, *Entwurf*, §339, 641.

⁷⁴ Cf. die Werke von Carl Friedrich Stäudlin und Johann Heinrich Tieftrunk.

⁷⁵ Crusius, *Entwurf*, §340, 642. Cf. die analytische Anwendung dieses Theorems bei William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (New York: Routledge, 2004).

Man kann also solches der Weisheit Gottes eben so wenig vor unanständig halten, als man sagen kann, daß es ihr zuwider sey, daß er zur Unterhaltung unseres Lebens mehr als einerley Speise erschaffen hat.⁷⁶

Aus dem Hinweis auf die Rechtfertigung des göttlichen Wunderwirkens schließt Crusius aber auch auf die *Realität* der wundersamen Regierung. Denn es ist ihm unbegreiflich, wie die Mechanik der Welt angesichts der chaotischen Freiheitsentscheidungen der Menschen ohne Eingreifen Gottes überhaupt noch gesetzmäßig ablaufen könne. „Dieses scheint alle Fähigkeit der Maschine zu übersteigen, man stelle sich auch dieselbe so vollkommen vor, als es möglich ist [...]“⁷⁷ Dieses Argument verstärkt er durch die Betonung des postlapsarischen Zustandes des Menschen, der mehr schlechte als gute Taten vollbringt.⁷⁸ Ein Beispiel für das göttliche Wunderwirken sieht er in der—kantianisch gesprochen—„geselligen Ungeselligkeit“ des Menschen, d.h. in der paradoxen Tatsache, dass Menschen in einer Gesellschaft überhaupt zusammenleben können. Allerdings impliziert, so differenziert Crusius weiter, die wundertätige Regierung *nicht automatisch* ein Wunder im engeren Sinne. Gott kann etwa durch eine besonders starke Wundertat zu einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort eine Wirkungsreihe in Gang setzen, die vielleicht nur mehr weniger *ergänzender* und daher *unscheinbarer* mirakulöser Taten bedarf (oder gar keiner mehr). Ohne aber genauer auszuführen, warum ständige Wunder ein Hindernis für den Gottesglauben wären—wie das etwa Bayle, Wolff und andere taten—geht Crusius über zur Statuierung seines ersten Axioms: „So dürfen der Wunderwercke nur wenig seyn, und der Wirkungen werden dennoch sehr viel.“⁷⁹ Das zweite Axiom besagt, dass dem Leugner der Wunder die geschichtlichen Tatsachen widersprechen. Selbst wenn man zugesteht, dass Wunder sich heute nicht mehr ereignen, gibt es für Crusius doch unwiderlegbare historische Zeugnisse über sie. Ein Wunder muss aber *nicht jedem* Beobachter erkennbar sein. Um ein

⁷⁶ Crusius, *Entwurf*, § 340, 642.

⁷⁷ Crusius, *Entwurf*, § 341, 643.

⁷⁸ Crusius, *Entwurf*, § 341, 644: „Die Schwierigkeit wird also noch viel größer, wenn die regelmäßige Weltmaschine ohne ferner Regierung Gottes sich in ihren Wirkungen beständig zu so vielen höchst unregelmäßigen Thaten dergestalt schicken sollte, daß doch die göttlichen Endzwecke in Ansehung keines einzigen vernünftigen *individui* verlohren gehen sollten. Es ist aber, da ein jedweder vernünftiger Geist ein letzter objectivischer Zweck Gottes ist, auf einen jedweden sowohl als auf die ganze übrige Welt zu sehen. Es ist auch an einem einzigen derselben in Ansehung der göttlichen Hauptzwecke mehr als an der Weltmaschine selbst [...] gelegen.“

⁷⁹ Crusius, *Entwurf*, § 342, 645–646.

Wunder der Vorsehung feststellen zu können, ist aber auch für Crusius methodische Vorsicht geboten. Jede Untersuchung hat daher zu allererst von einer naturalistischen Erklärung auszugehen. Erst nach deren Ausschluss ist die Klassifizierung als Wunder legitim.

Es können dem ungeachtet bey denen eben jetzt vorhandenen Umständen die natürlichen Ursachen gefehlet haben, und Gott kann es uns unwissend in einem Falle, wo er es nöthig befunden, selbst bewirket haben. Z.E. wir wissen nur überhaupt, daß nach den Gesetzen der Imagination uns bey einem Begriffe gewisse andere einfallen können. Wir wissen aber die Art des Zugleichseyns der Begriffe in unserm Verstande, die Schranken der Lebhaftigkeit, und die Disposition zur Erinnerung eines jedwedens darunter gar nicht so genau, daß wir wissen könnten, aus was vor determinierten Ursache ein Einfall, den wir jetzo haben, oder den ein anderer hat, seinen Ursprung habe. Es kann aber seyn, daß wo es auf Entschließungen ankommt, von denen viel abhänget, Gott selbst ein Gedanke rege gemacht oder unterdrucket hat, daß die Wirkungen der wunderthätigen Vorsehung Gottes in der Regierung der Gemüther sich hauptsächlich ereignen.⁸⁰

Da für Crusius die Einhaltung der harmonischen Naturgesetzlichkeit ein Gut darstellt, ereignet sich die *wundertätige Regierung Gottes* vornehmlich in den „*Gemüthern*“, weil sie hier den Naturlauf nicht abändern muss.⁸¹ Der Einfluss Calvins als auch der pietistischen Bewegung ist an dieser Theorie erkennbar. Crusius versucht auf diese Weise naturwissenschaftliche Bedenken gegen die Vorsehung, wie sie im 18. Jahrhundert unter dem Schlagwort des „mechanistischen Weltbildes“ auftauchten, mit einem Argument aus der religiösen Erfahrung zurückzuweisen. Wie ist aber diese Beeinflussung, die sich nach Crusius nicht nur auf Gläubige auswirkt, mit der Freiheit des Subjekts zusammenzudenken? Sie kann nur dann als legitim erachtet werden, wenn sie die Freiheit des Handelnden nicht aufhebt. Ein von der göttlichen Weltregierung hervorgerufener Gemütszustand gibt aber nach Crusius dem Subjekt ausreichend Raum, weiterhin freie Entscheidungen zu fassen. Gott lenkt also das Gemüt auf ein Objekt hin, auf welches dieses ohne

⁸⁰ Crusius, *Entwurf*, §342, 647.

⁸¹ Die Regierung der Gemüther geht freilich eigentlich auf cartesisches Gedankengut zurück, ist doch Gemüt als Synonym von Geist zu verstehen, d.h. von *res cogitans*. Nach cartesianischer Ansicht wirkt somit die geistige Substanz Gottes auf die geistige Substanz des Menschen. Die zeitgenössische analytische Religionsphilosophie hat mit Alvin Plantinga und seinem Modell des Glaubenswissens, das er unter kalvinistischer Beeinflussung entwirft, Ähnliches zu bieten. Cf. Idem, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford UP, 1999).

seine Hilfe im postlapsarischen Zustand⁸² nie gekommen wäre. Gott stellt demnach nur vor, was der Mensch eigentlich frei gewollt hätte,⁸³ womit auch die Regierung das Vorherwissen freier Taten durch Gott voraussetzt. Interessanterweise reserviert Crusius zwar die Regierung der Gemüter nicht für die Mächtigen seiner Zeit, geht aber doch davon aus, dass diese besonders von der göttlichen Regierung in Anspruch genommen werden, was auf das protestantische Umfeld Crusius' hinweist:

Es kann daher nichts vernünftiger seyn, als in der Regierung der Gemüther der Hohen der Welt, und in andern Fällen, welche diesen gleich gelten, die genaueste Vorsorge Gottes zu glauben. Und welche Vorsorge schicket sich besser hierher, als diejenige, welche unvermerkte Wunder im verborgenen thut?⁸⁴

Dieser Lehre steht der berühmte Göttinger Theologe Johann David Michaelis ablehnend gegenüber. Weder in der Bibel noch in seiner persönlichen Erfahrung, dem „Herzen“, kann er ein derartiges göttliches Wirken entdecken—ein sichtliches Zeichen der Abneigung gegen den Pietismus.⁸⁵ Aber erst wenn ein Endzweck erfüllt ist, kann die wunder-tätige Regierung für Crusius *öffentlich* werden, weswegen die Regierung der Gemüter als „verborgene Regierung der Welt“ bezeichnet wird. Eine öffentliche Wundertat sieht Crusius etwa in einem Strafgericht, einer privaten Offenbarung oder dem Bestätigungswunder für einen Propheten. Allerdings kann dem begrenzten menschlichen Intellekt der Endzweck eines Wunders nicht immer einleuchten, so dass bei Fehlen desselben *nicht* auf das *Nichtvorhandensein* eines Wunders geschlossen werden kann.⁸⁶

Trotz aller Differenzierung sind aber beide Arten der Vorsehung, prädeteminierende und wunder-tätige, „in Ansehung ihrer Effecte vor gleich zu schätzen“, weil sie Taten des Schöpfergottes zugunsten des Menschen als Endzweck darstellen.⁸⁷ Eine skrupulöse Suche, welche

⁸² Für die Zeit vor dem Sündenfall ist nach Crusius demnach die Regierung der Gemüter unnötig.

⁸³ Crusius, *Entwurf*, §342, 648. Das Problem der Beeinflussung des Gemüts sowie die Lösung, die Crusius vorschlägt, scheint in der aktuellen Diskussion um den „*open theism*“ nicht berücksichtigt zu werden. Eine Lenkung des Subjekts in Freiheit—ob nun natürlich oder gnadenhaft—ist nämlich nur bei absolutem Vorherwissen Gottes möglich.

⁸⁴ Crusius, *Entwurf*, §342, 649.

⁸⁵ Michaelis, *Dogmatik*, Art. 5, §69, 215.

⁸⁶ Crusius, *Entwurf*, §342, 651–652.

⁸⁷ Crusius, *Entwurf*, §342, 652.

Ursache oder Wirkung welcher der beiden Arten zuzuordnen ist, hilft daher nicht weiter, sondern entfernt von Gott. Dem Menschen muss es genügen, dass die göttliche Vorsorge ihn als Endzweck bestimmt hat.⁸⁸

Aneignung des Vorsehungsglaubens

Um die praktische Aneignung des Vorsehungsglaubens zu legitimieren, müssen zuvor die vorgebrachten Einwände gegen Güte und Gerechtigkeit der Providenz widerlegt werden. Crusius tut dies, indem er sie allesamt auf unrealistische und unreflektierte Erwartungen der Menschen zurückführt und die Notwendigkeit aufzeigt, den Vorsehungsbegriff von den göttlichen Vollkommenheiten abzuleiten. Ferner, indem er den naiven Wunderglauben kritisiert, da dieser das permanente Wunder der *conservatio* nicht würdigen kann.⁸⁹

Außerdem muss bei fortschreitendem Tugendleben eine Abnahme sonderbarer Begebenheiten—vielleicht denkt Crusius hier an Gebetserfahrungen, die er mit der Vorsehung verknüpft—erfolgen.⁹⁰ Auch diesen Gedanken scheint Kant in seinen nüchternen Vorsehungsglauben bzw. in seine Idee des Gebets als „Form der Handlung“ aufgenommen zu haben. Ferner ist für Crusius der dem Menschen so uneinsichtige

⁸⁸ Crusius, *Entwurf*, §342, 652: „Wir werden nemlich davon durch die allgemeinen Gründe überzeugt, welche uns versichern, daß Gott seine vernünftigen Geschöpfe zu seinen letzten objectivischen Endzwecken gemacht habe. Wir haben vielmehr nur darauf zu sehen, daß nicht etwa die göttliche Regierung in Ansehung unserer eine bestrafende werden müsse.“

⁸⁹ Crusius, *Entwurf*, §344, 656.

⁹⁰ Cf. Martin Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (München: 1922), dessen immer noch anregendes Werk herausstellt, dass bei den großen Mystikern emotionale Gebetserfahrungen, Stigmata oder Wunder bei zunehmender Vereinigung mit der Gottheit und der Schau des innertrinitarischen Lebensvollzugs abnehmen. Cf. auch Augustinus, *De civitate dei*, lib. XXII, cap. 8ff. über die Wunder Jesu, der Märtyrer und der frühen Kirche. Auch wenn die Zahl der Wunder im Verlauf der Kirchengeschichte abgenommen habe, sind sie für Augustinus immer noch existent. Ja Augustinus zählt eine ganze Reihe zu seinen Lebzeiten geschehenen Wundern auf und wünscht sich eine Sammlung solcher Berichte. Allerdings tritt bereits für Augustinus die Bedeutung des Wunders als Legitimation für die Offenbarung zugunsten ihres Sinnes im Ganzen der Heilsgeschichte zurück. Aktuelle Wunder sind für ihn zweitrangig. Worauf es bei Augustinus letztlich ankommt, „[...] ist die Zeichenfunktion der Wunder. Sie dienen dazu, den nur sinnlich ansprechbaren Menschen aus seiner dumpfen Gewohnheit aufzuwecken [...]“ (Hansjürgen Verwey, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Regensburg: Pustet, 32000), 258). Cf. Flasch, *Augustin*, 84.

Weg der Vorsehung höchst angemessen, weil es nur dem Menschen möglich ist, aus *freien* Stücken und in *eigener* Kreativität Mittel zu finden, um den von Gott aufgestellten Endzwecken gerecht zu werden.⁹¹

Zusammenfassung

Crusius' Gang durch den Vorsehungstraktat schließt sich im Großen und Ganzen an die zeitgenössische wolffische Schulphilosophie an. Allerdings ist für ihn ein Wunderwirken Gottes stets gerechtfertigt, weil die postlapsarischen Menschen die göttliche Schöpfungsordnung ins Chaos stürzen, wie etwa auch Johann Friedrich Stapfer meint. Vor allem Crusius' Herausstellung der *Endzwecklichkeit des Menschen* ist bemerkenswert: Damit gibt er—Jahrzehnte vor Kant—einen Schlüssel zur Interpretation menschlichen Daseins in der Welt, das nicht überstürzt Naturereignisse als Wunder auffasst, sondern den Menschen aufgrund seiner freiheitlichen Entscheidung als Zielpunkt der Schöpfung und der Vorsehung sieht. Zusätzlich nimmt Crusius durch seine Gegenüberstellung von determinierter Natur und freiheitlichem menschlichem Handeln auch die Aufspaltung des Menschen in *homo phaenomenon* und *homo noumenon* bei Kant vorweg. Mit dem Konzept der „*verborgenen Regierung Gottes*“ in den Gemütern der Menschen gelingt Crusius auch eine gewisse „Immunisierung“ der Theologie: Diese ist nicht mehr auf äußerliche Fakten zur Erstellung einer Physikotheologie angewiesen, sondern sie besitzt ein *fundamentum inconcussum* im Gläubigen selbst. Auch Kant ist diese Idee nicht fern, allerdings übernimmt für ihn das von Gott eingestiftete Sittengesetz die mehr aktualistisch gedachte „Regierung der Gemüter“.

⁹¹ Crusius, *Entwurf*, §346, 662.

KAPITEL 7

MOSES MENDELSSOHN (1728–1786)

Der philosophische Autodidakt Moses Mendelssohn (1728–1786), der stark von Wolffs Schulphilosophie geprägt war, setzt sich bereits in seinem Frühwerk „*Pope ein Metaphysiker!*“ mit Alexander Popes Optimismus und folgerichtig mit der Vorsehung Gottes auseinander. Zusammen mit Gotthold Ephraim Lessing verfasst er diese Schrift als Antwort auf die von der *Berliner Akademie der Wissenschaften* 1755 gestellte Preisaufgabe. Kant, der Pope als Meister des Lehrgedichts und einen der begabtesten Köpfe seiner Zeit verehrt, kennt das Werk des englischen Poeten, das sich breiter Beliebtheit erfreute, ebenso wie Mendelssohns zahlreiche Schriften.¹ Gerade zwischen 1766 und 1786 hat Kant ein besonderes Interesse an Mendelssohns Denken. Ein Hinweis auf dessen Wertschätzung ist einem Brief Kants an seinen Schüler Markus Herz aus dem Jahr 1777 zu entnehmen. Kurz zuvor hatte ihn Mendelssohn in Königsberg besucht. Nun sehnt sich Kant nach den Gesprächen mit dem Philosophen. Mendelssohn ist für Kant „[...] diejenige Nahrung der Seele [...] deren ich hier [in Königsberg, U.L.] so gänzlich entbehren muß.“² Die persönliche Wertschätzung bleibt auch nach

¹ Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, GS vol. 3.2, 4. Zu Mendelssohns Werk und Wirkung ist grundlegend David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Berkeley et al.: University of California Press 1996). Cf. ferner Michael Albrecht et al. (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Tübingen: Niemeyer, 1994); Jacob Allerhand, *Das Judentum in der Aufklärung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1980); Norbert Hinske (ed.), *Ich handle mit Vernunft. Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung* (Hamburg: Meiner, 1981); Karol Bal, „Aufklärung und Religion bei Mendelssohn, Kant und dem jungen Hegel“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 27 (1979): 1248–1257; Dominique Bourel, „Die Kontroverse zwischen Lessing und Mendelssohn um die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Leibniz“, in G. Schulz (ed.), *Lessing und der Kreis seiner Freunde* (Heidelberg: 1985), 33–50; Idem, „Spinoza et Mendelssohn“, *Revue Métaphysique et Morale* 93 (1988): 208–214; Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988); Anton Hütter, *Moses Mendelssohn. Philosophie zwischen gemeinem Menschenverstand und unnützer Spekulation* (Cuxhaven: Junghans, 1990).

² Immanuel Kant an Markus Herz am 20. August 1777, in: BW AA X, 211. Über die Gemeinsamkeiten von Kant und Mendelssohn cf. Francesco Tomasoni, „Mendelssohn and Kant. A Singular Alliance in the Name of Reason“, *History of European Ideas* 30 (2004): 267–294.

der Publikation der „*Kritik der reinen Vernunft*“ erhalten. Mendelssohn schreibt sogar am 16. Oktober 1785 an Kant:

Ob ich gleich die Kräfte nicht mehr habe, Ihre tief sinnigen Schriften mit der erforderlichen Anstrengung zu studiren, so weiß ich doch, daß wir in Grundsätzen nicht übereinkommen. Allein ich weiß auch, daß Sie Widerspruch vertragen, ja daß Sie ihn lieber haben als Nachbeten.³

Gerade in der Interpretation der Vorsehung bzw. des Fortschritts, wie die geschichtsphilosophische Transformation des Begriffs heißt, sind die beiden Denker völlig unterschiedlicher Meinung.

Optimismus zwischen Pope und Malebranche

Die Welt ist für Pope wie für Mendelssohn das bestmögliche von einem unendlichen Geist geschaffene System, in dem alles miteinander verknüpft (*nexus universalis*) ist. Hierin stimmen die beiden mit Leibniz und Wolff überein.⁴ Gottes Wirken muss demnach gemäss allgemeinen und nicht nach besonderen Gesetzen bemessen werden. Auch in außergewöhnlichen Fällen handelt der Schöpfer nicht gegen sie, nicht einmal zugunsten eines „Lieblings“.⁵ Mendelssohn folgt mit Pope ebenso dem Gedanken Malebranches, daß die allgemeinen Gesetze ein Übermaß an Nutzen enthalten, so dass die Übel, die aus ihnen entstehen, zu vernachlässigbaren Nebeneffekten werden.⁶ Auch Malebranches Position, die Übel seien keine direkten Objekte des göttlichen Willens, sondern nur konkomitanter intendiert, übernimmt Mendelssohn und bezieht so Stellung gegen Leibniz.⁷ Auch wenn Mendelssohn weitgehend mit Pope

³ Moses Mendelssohn an Immanuel Kant, in: BW AA X, 413u., Nr. 248.

⁴ Moses Mendelssohn, *Pope ein Metaphysiker*, in Lessing, *Werke* vol. 3, 640ff. Im folgenden zitiert nach der Lessing-Ausgabe mit Band- und Seitenangabe.

⁵ Lessing, *Werke*, vol. 3, 644.

⁶ Lessing, *Werke*, vol. 3, 646.

⁷ Cf. Leibniz, *Theodizee*, §204–206. Leibniz' Anschauung wird dementsprechend wiedergegeben (Lessing, *Werke*, vol. 3, 654): „Die beste Welt ist also nach ihm diejenige, in welcher die wenigsten Ausnahmen, und diese wenigen Ausnahmen noch darzu von den am wenigsten wichtigen Regeln geschehen. Daher nun entstehen zwar die moralischen und natürlichen Unvollkommenheiten, über die wir uns in der Welt beschweren; allein sie entstehen vermöge einer höhern Ordnung, die diese Ausnahmen unvermeidlich gemacht hat. Hätte Gott ein Übel in der Welt weniger entstehen lassen, so würde er einer höhern Ordnung, einer wichtigern Regel der Vollkommenheit zuwider gehandelt haben, von deren Seite doch durchaus keine Ausnahme geschehen sollte.“

übereinstimmt, so stößt ihn doch die „faule Vernunft“⁸ des englischen Dichters ab:

Gott hat es so haben wollen, und weil er es so hat haben wollen, muß es gut sein: ist wahrhaftig eine sehr leichte Antwort [...] Man wird damit abgewiesen, aber nicht erleuchtet. Sie ist das beträchtlichste Stück der Weltweisheit der Faulen; denn was ist fauler, als sich bei einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen, ohne zu überlegen, ob der vorhabende Fall auch ein Gegenstand des göttlichen Willens habe sein können?⁹

Damit weist Mendelssohn aber nicht den Optimismus Popes zurück, sondern allein dessen naive Spielart. Ein Vorsehungsglaube, der sich nicht der Mühe unterzieht, seine philosophische Legitimation zu erweisen, ist für ihn abzulehnen.¹⁰

Sokrates als der Offenbarer der „wahren“ Vorsehung

In seinem berühmten und zu Lebzeiten weit verbreiteten Buch „*Phaedon*“ (1767) behandelt Mendelssohn ausführlich das Problem der göttlichen Weltregierung. Er bezeichnet es als besonderes Verdienst Sokrates', einen korrekten Begriff von Gottes Vorsehung und Regierung der Welt entwickelt zu haben.¹¹ Im fiktiven Gespräch zwischen Sokrates, Cebes und Simmias legt ersterer dar, dass Gott den Menschen mit einem funktionierenden Leib und einer vernunftbegabten Seele ausgestattet hat. Folglich muss, wie der Sklave seinem Eigentumsherrn Gehorsam schuldig ist,¹² auch der Mensch den Absichten der Vorsehung nachkommen und darf ihr nicht entgegenarbeiten.¹³ Den Erhaltungskräften des Körpers darf daher auch kein Schaden zugefügt werden, was den Suizid kategorisch ausschließt.¹⁴ Allerdings könnte ein-

⁸ Die „faule Vernunft“ ist Übersetzung des klassischen Terminus „scientia pigrorum“. Cf. Ake Perzäll, *Der Apriorismus Kants und die „Philosophia pigrorum“* (Göteborg: Göteborgs högskolas årsskrift, 1933).

⁹ Lessing, *Werke*, vol. 3, 634.

¹⁰ Wilhelm Lütgert, *Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Charakteristik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung und ihres Überwinders Immanuel Kant* (Gütersloh: 21924), 14–18.

¹¹ Moses Mendelssohn, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, GS vol. 3.1, 17.

¹² Man bemerkt das Echo von Baumgartens Kennzeichnung Gottes als „despotes“ der freien Geistwesen. Baumgarten, *Metaphysica*, §974, 199.

¹³ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 47.

¹⁴ Der Hinweis, dass die Erhaltung des Körpers eine Pflicht gegenüber der Vorsehung sei, findet man ebenso bei Stapfer und Kant. Hume hingegen lehnt es ab.

gewandt werden, dass Sokrates durch das Leeren des Schierlingsbechers gegen diese Vorsehungspflicht verstoßen hat. Mendelssohn meint aber, dass das Todesurteil über Sokrates als Willensentscheid der göttlichen Vorsehung anzusehen sei, dem sich Sokrates gefügt hat. Somit hat Sokrates auch der besonderen „Oberherrschaft“ Gottes über den Menschen gehorcht. Den Einwand Cebes', der Tod stelle der Endpunkt der göttlichen Vorsorge dar,¹⁵ weist Sokrates zurück. Für ihn geht die göttliche Vorsehung über das Ableben des Menschen hinaus.¹⁶ Dies ist zum einen vor dem Hintergrund von Mendelssohns platonisch inspirierter Theorie von der Unsterblichkeit der Geistseele zu verstehen, zum anderen vor seinem Optimismus, dass jedes Lebewesen seine individuelle Vollendung erreicht:

So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stille stehen, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Gütigkeit oder Allmacht, hat, so wenig als das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe, von dem vollkommensten Wesen bey dem Entwurfe des Weltplans beliebt werden können.¹⁷

Die aristotelisch-thomistische Tradition hatte die *anima separata* gegenüber der irdischen als defiziente Existenzweise verstanden, die sich nur mehr einem rein passiven Läuterungsprozess unterziehen kann und so auf die *visio beatifica* vorbereitet wird.¹⁸ Ob in diesem Zustand noch eine Umkehrung für oder gegen Gott möglich ist, war und bleibt umstritten.¹⁹ Mendelssohn hingegen fasst die postmortale Existenz eher als Prolongation der irdischen Existenz auf, weil er einen *aktiven*, vom Subjekt getragenen Fortschritt projiziert. Damit nähert sich Mendelssohns Optimismus der Vorstellung der *Apokatastasis* an,²⁰ die er benötigt,

¹⁵ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 48.

¹⁶ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 49: „[D]aß die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde! behaupte ich so zuversichtlich, so gewiß, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe.“

¹⁷ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 115.

¹⁸ Cf. Leo Scheffczyk, *Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion* (München: Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1989); Wilhelm Breuning (ed.), *Seele—Problembegriff christlicher Eschatologie* (Freiburg et al.: Herder, 1986).

¹⁹ Cf. Lindsay Hall, *Swinburne's Hell and Hick's Universalism* (Aldershot: Ashgate, 2003) und meine Rezension in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004), 279–282.

²⁰ Norbert Hinske, „Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie

um die Vollendung jedes Individuums zu gewährleisten. Die christliche Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen lehnt Mendelssohn folglich ab—er sieht sie aber auch philosophisch im Widerspruch zum leibnizianischen Optimismus.²¹ Daher widerspricht er auch der Leibnizauslegung Johann August Eberhards, der auf den Höllenstrafen bestand, mit Nachdruck.²²

Gegen die materialistischen Einwürfe könnte man nach Mendelssohn die Vorsehung „retten“, indem man den Pessimismus der Materialisten als eigentlichen Beweggrund ihrer Angriffe ausweist.²³ Ebenso legt er dar, dass die Ablehnung der postmortalen Existenz dem materialistischen Projekt eines Kampfes gegen Unglück und Leid zuwider läuft. Denn welche Motivation besäße ein solcher Streit ohne die Sicherheit einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tod?²⁴ Die physischen und moralischen Übel sieht Mendelssohn weniger wie Leibniz als Nebeneffekte der universalen Harmonie, sondern als notwendige und unersetzbare *Erziehungsinstrumente* der Vorsehung zur Vervollkommnung des Einzelnen.²⁵ Mendelssohns Argumentation hatte Thomas Abbt allerdings nicht von seinem Skeptizismus gegenüber der Vorsehungslehre der deutschen Aufklärungsphilosophie, insbesondere der Wolffs, abbringen können.²⁶ Daher nimmt Mendelssohn in seiner Schrift „*Die Sache Gottes*“ nochmals die Herausforderung an, Abbt grundlegend zu widerlegen.

und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant,“ in Michael Albrecht et al. (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 135–156, hier: 144–145.

²¹ Bourel, „Die Kontroverse“, 37.

²² Bourel, „Die Kontroverse“, 42–44.

²³ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 124: „Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit der Überzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß seine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe: diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntnis Gottes, Beförderung seiner Absichten, und Ergebung in seinen heiligen Willen. Diese Seligkeiten erwarten meiner in jener Zukunft, dahin ich eile, und ein mehreres brauche ich nicht zu wissen, um mit getrostem Muthe den Weg anzutreten, der mich dahin führet.“

²⁴ Hier antizipiert Mendelssohn Kants KpV AA V, 122 ff.

²⁵ Mendelssohn, *Phaedon*, GS vol. 3.1, 122: „Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen [...]“

²⁶ Leo Strauss, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung‘“ in

„Die Sache Gottes“—Spalding und Mendelssohn gegen Abbt

Die Schrift „*Die Sache Gottes oder die Rettung der Vorsehung*“ (1784) hat— auch wenn oft übersehen—zentrale Bedeutung für Mendelssohns Gotteslehre. In ihr werden nicht nur ca. zwei Fünftel von Leibniz’ Schrift „*Causa Dei*“ wortwörtlich übersetzt, sondern sie enthält auch eine bemerkenswerte Distanzierung Mendelssohns von der Autorität Leibniz’.²⁷ Diese Abwendung von der christlich geprägten Schulphilosophie leibniz-wolffischer Tradition zeigt sich etwa in der Konzeption der Vorsehungslehre, die ohne Rekurs auf eine positive Offenbarung auskommt und den anthropomorphen Charakter jedes Providenzkonzepts betont.²⁸ Die Heraushebung der anthropomorphen Redeweise fällt in den 1785 publizierten „*Morgenstunden*“²⁹ etwas zurückhaltender aus. Dort spricht Mendelssohn von der Schwierigkeit, Gottes Vorsehung als Einheit von Erhabenheit und Herablassung Gottes zu denken.³⁰ Entweder konzeptualisiert man nämlich Gott als *welterhaben* und verneint somit seine Interferenz mit der Welt, oder man projiziert ihn als immanentes Prinzip für alle innerweltlichen Ursachen, so dass er auch an den Schwächen menschlicher Moral partizipiert.³¹ Letztere Vorstellung, die Mendelssohn vor allem in den Mythen der Dichter vorfindet, widerspricht aber den göttlichen Attributen der Selbstgenügsamkeit und Erhabenheit.³² In popularisierter Form schreibt eine solche Sichtweise dem göttlichen Wirken nur *außergewöhnliche* Ereignisse zu, während es die Lenkung der Welt den Naturgesetzmäßigkeiten prädiert, die vom Willen Gottes unterschieden werden. „Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegen gesetzt.“³³ Als ebenfalls anthropomorph ist die von Leibniz und Wolff konzeptualisierte Forderung nach ausgleichender Gerechtigkeit nach dem Tode anzuse-

Klaus Oehler et Richard Schaeffler (eds.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1962), 361–375, hier: 365.

²⁷ Strauss, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung““, 361.

²⁸ Strauss, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung““, 367.

²⁹ Mendelssohn gibt auch die interessante Ansicht kund, dass Lessings „Nathan“ sozusagen ein „Anti-Candide“ sei. Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3,2, 129ff.

³⁰ Die alleinige Betrachtung der Größe Gottes bezeichnet Mendelssohn als „theologischen Despotismus“, die Betrachtung seiner Güte unter Hintansetzung seiner Größe als „Anthropomorphismus“. Die Größe Gottes impliziert für ihn Allmacht und Allwissenheit. Mendelssohn, *Sache Gottes*, in: GS vol. 3,2, 222.

³¹ Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3,2, 127.

³² Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3,2, 128.

³³ Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3,2, 128.

hen.³⁴ Doch wie bereits im „*Phädon*“ ist Gott für Mendelssohn auch in der Schrift „*Causa Dei*“ nicht Richter, sondern unendliche Güte, die jedem Individuum Vollendung zugesteht. Nur so könne die Vorsehungslehre auch dem Menschen helfen, Gott als personale Einheit von Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit sowie als Motivation für moralisches Handeln zu begreifen.³⁵ Da für Mendelssohn weniger die Ordnung des Kosmos von Bedeutung ist als vielmehr die Glückseligkeit bzw. die Vollendung des Einzelnen, wird auch dem *Konkurs* mehr Beachtung geschenkt. Dieser setzt sich als *unmittelbarer*³⁶ Einfluss Gottes vom durch Zweitursachen *vermittelten* Einfluss³⁷ ab. Von Mendelssohns Optimismus zu Spaldings Fortschrittsaxiom ist daher nur ein kleiner Schritt.³⁸

Johann Joachim Spalding (1714–1804) konnte mit seiner Schrift „*Die Bestimmung des Menschen*“³⁹ (1748) einen der größten Publikationserfolge des 18. Jahrhunderts verzeichnen.⁴⁰ Während die ersten Ausgaben noch von Wolff geprägt sind, zeigt die letzte von Spalding selbst redigierte Auflage von 1798 deutliche Spuren vom Einfluss Mendelssohns und Kants.⁴¹ 1764 kommt es aber zwischen Mendelssohn und seinem Freund Thomas Abbt (1738–1766)⁴² in der Zeitschrift „*Briefe die Neueste*

³⁴ Strauss, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung‘“, 367.

³⁵ Moses Mendelssohn, *Die Sache Gottes oder die Rettung der Vorsehung*, GS vol. 3.2, 221.

³⁶ Der Terminus der Schulphilosophie: „influxus immediatus“.

³⁷ Der Terminus der Schulphilosophie: „influxus mediatius“.

³⁸ Interessanterweise scheint Leo Strauss, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung‘“ die Arbeiten Spaldings und seine Nähe zu Mendelssohn nicht gekannt zu haben.

³⁹ Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, ed. Wolfgang Erich Müller (Waltrop: Spinner, 1997). Die Zitierungen folgen den Originalausgaben. A = 1. Auflage (1748), B = 13. Auflage (1794).

⁴⁰ Thomas T. Kuhn, „Spalding, Johann Joachim“, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 10 (Nordhausen: Bautz, 1995), 868–870. Spalding war nicht nur von Wolff, sondern auch von Shaftesbury, Hutcheson und Butler, nicht zuletzt aber von Sigmund Jakob Baumgarten beeinflusst worden. Die letzte Ausgabe der „Bestimmung“ atmet sogar in vielem Kantischen Geist (Hinske, *Das stillschweigende Gespräch*, 139). Feiereis, *Die Umprägung*, 39 zählt Spalding zu den Neologen. Allein zu Lebzeiten Spaldings wird die Schrift 13 Mal aufgelegt, cf. Andreas Urs Sommer, „Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings ‚Bestimmung des Menschen‘“, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 8 (2001): 163–200. Auch Fichte bezieht sich im Atheismustreit positiv auf Spalding, cf. Wolfgang Erich Müller, „Einleitung“, in Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, ed. Wolfgang Erich Müller (Waltrop: Spinner, 1997), VII–XIX, hier: XI.

⁴¹ Hinske, *Das stillschweigende Gespräch*, 139.

⁴² Kant erwähnt Abbt nur ein einziges Mal und zwar in den Reflexionen zur Anthropologie in AA XV, 492.

*Litteratur betreffend*⁴³ zu einem Streit über Spaldings Schrift.⁴³ Bemerkenswert an dieser bisher kaum gewürdigten Auseinandersetzung ist, dass der Jude Mendelssohn den christlichen Theologen Spalding und dessen Deutung der providentiellen Stellung des Menschen gegen den ebenfalls christlichen, aber skeptischen Denker Thomas Abbt verteidigt.

Spalding, der von 1764 bis 1791 das Amt eines Oberkonsistorialrats in Berlin bekleidet, wird in den Nachwehen des Wöllnerschen Religionsedikts⁴⁴ vom 9. Juli 1788 gezwungen, sich von allen Ämtern zurückzuziehen, da er wie Jerusalem als Neologe gilt.⁴⁵ Da Kant mit und über Spalding korrespondiert⁴⁶ und wohl auch dessen Shaftesbury-Übersetzung benutzt, ist davon auszugehen, dass er auch die „*Bestimmung des Menschen*“ kennt. *Drei* Axiome stehen im Zentrum von Spaldings Schrift: *Erstens*, dass der Mensch fähig ist, Wahrheit und Recht zu erkennen, *zweitens*, dass ein System von verbindlichen Grundregeln aufgestellt werden kann, *drittens*, dass die wesenhafte Natur, d.h. das Wesen des Menschen, „vor chimärischen Reizvorstellungen der ‚erhitzten Einbildungskraft‘ (z.B. pietistischer oder quietistischer Provenienz), als auch vor Verirrungen im Gestrüpp scholastischer Spekulationen, deren formalisierte Erkenntnisprozeduren lebensweltlich irrelevante Probleme erst generieren“ zu schützen ist.⁴⁷ Die Leiblichkeit ist für Spalding in die höhere Bestimmung des Menschenlebens integriert. Allerdings müssen die Vergnügungen der Sinnlichkeit durch die des Geistes auf eine höhere Ebene gehoben werden. Diese Orientierung an Geist bzw. Seele stellt für Spalding einen Fortschritt dar, der in der menschlichen Natur grundgelegt ist.⁴⁸ (Die Seele findet aber ein unbefriedigend utilitaristisches Ende,⁴⁹ wenn sie sich nicht an der Tugend ausrichtet.) Erst dann

⁴³ Thomas Abbt, *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, in *Mendelssohn GS* vol. 6/1, 9–18; Moses Mendelssohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, in: *Mendelssohn GS* vol. 6/1, 19–25.

⁴⁴ Cf. Bernhard Jensen, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant* (München: Fink, 2003), 18–33. Wöllner selbst war ein Schüler von Siegmund Jakob Baumgarten.

⁴⁵ Cf. Joseph Schollmeier, *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1967). In neuerer Zeit wird Spalding nicht mehr eindeutig als Neologe bezeichnet, cf. Hans Adler, „Die Bestimmung des Menschen. Spaldings Schrift als Ausgangspunkt einer offenen Anthropologie,“ *Das Achtzehnte Jahrhundert* 18 (1994): 125–137.

⁴⁶ Ein Brief Kants an Spalding aus dem Jahr 1798 (AA XII, 270) hat sich leider nicht erhalten.

⁴⁷ Adler, „Die Bestimmung des Menschen,“ 126.

⁴⁸ Spalding, *Bestimmung*, A 8.

⁴⁹ Spalding, *Bestimmung*, A 9. Kant zeigt ebenso, daß ohne den kategorischen Impe-

vermag sie Geborgenheit und Gemütsruhe zu erlangen. Die Tugend erschließt dem Menschen dann die Welt auf neue Weise und löst die widersprüchlichen Daten der Erfahrung⁵⁰ in Harmonie und Schönheit auf.⁵¹ Dies hat auch für die Vorsehungslehre Konsequenzen. Sie wird bei Spalding auf eine rein subjektive, ethische Komponente reduziert, womit er Kants Vorsehungslehre antizipiert:⁵² Allein die providentielle Ausrichtung des Menschen auf die Moral, die eine Übereinstimmung mit der „höchsten Regierung“ Gottes impliziert, kann für Spalding endzwecklichen Wert verleihen.⁵³ In der 13. Auflage geht Spalding aber noch einen Schritt weiter. Er scheint hier einen Gedanken von Kants Geschichtsphilosophie aufgenommen zu haben, wenn er anführt, dass die „[...] wirklich vorhandenen Anlagen der menschlichen Natur, die zu einer größeren Vollkommenheit entwickelt werden können, dieser Entwicklung ordentlicherweise nie ohne Gesellschaft und Umgang“ erreicht werden können.⁵⁴ D.h. der Mensch benötigt den „Sporn“⁵⁵ der Gesellschaft, um aus der Müßigkeit und der Zurückgezogenheit herausgerissen zu werden. Erst dann ist es ihm möglich, moralisch voranzukommen. Andernfalls wäre der Verstand „unangebaut“, d.h. unkultiviert, geblieben, womit sich Spalding bewusst einer landwirtschaftlichen Metapher bedient, welche die Mühe der Bodenkultivierung zum Ausdruck bringt. Je besser die gesellschaftlichen Strukturen, desto besser kann der Mensch dann auch seiner Bestimmung folgen: „Ich muß daher notwendig den gesellschaftlichen Zustand⁵⁶ lieben, der meinem

rativ der Mensch als Mittel betrachtet werden könnte, Ccf. GMS AA IV, 428–429.

⁵⁰ Spalding, *Bestimmung*, A 19: „[...] [I]n der Welt ist mir alles ein Rätsel.“

⁵¹ Spalding, *Bestimmung*, A 16.

⁵² Spalding, *Bestimmung*, A 16: „Seitdem ich angefangen habe, keine Spur der Schönheit und Regelmäßigkeit nachlässig zu übergehen, finde ich sie unendlich in allem, was ich um mich sehe. Alles ist Ordnung; alles ist Proportion; alles ist folglich ein neuer Gegenstand des Wohlgefallens, der Liebe und der Freude. [...] Diese meine Seele umfasst die ganze Natur mit einer höhern Art der Liebe als die von den Sinnen entspringet; darum ist auch ihre Befriedigung nicht in diesen engen und wandelbaren Grenzen eingeschränkt.“

⁵³ Spalding, *Bestimmung*, A 18; A 19: „Kein Mensch [...] kann mir durch sein Gutheiben einen Wert geben, weil er selbst keinen Wert hat, als insofern er rechtschaffen ist und sich mit mir nach eben demselben ewigen Regelmäß des Rechts und der Ordnung richtet. Ich bin groß genug, wenn ich dem Regierer des Ganzen nicht mißfalle.“

⁵⁴ Spalding, *Bestimmung*, B 48.

⁵⁵ *Reflexionen zur Anthropologie*, AA XV, 433: „Der Mensch sucht unter seines gleichen Eintracht; die Natur will aber Zwietracht, um unaufhörlich einen Sporn der Thatigkeit durch Beeiferung zu geben.“

⁵⁶ IaGWA, AA VIII, 22: „Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht ver-

Dasein einen neuen und soviel wichtigern Grad von Würdigkeit gegeben hat [...]“⁵⁷ Aus der Erkenntnis der eigenen Bestimmung folgt dann nicht nur eine Indifferenz gegenüber Leid und Zufall,⁵⁸ sondern auch eine neue Qualität der Gotteserkenntnis. Die Fürsorge der Vorsehung gelangt so zu Bewusstsein und evoziert Gemütsruhe und Trost.⁵⁹

Auch die irdische Ungerechtigkeit wird dem Menschen nur durch die Annahme eines ausgleichenden Prinzips erträglich.⁶⁰ Gott wird wie bei Kant benötigt, um den Ausgleich zwischen Moralität und Glückseligkeit in einer postmortalen Existenz zu leisten, „[...] in der vollkommensten Proportion.“⁶¹ Die Aussicht auf diesen Ausgleich ist Proprium des *gerechtfertigten Vorsehungsglaubens*. Eine solche Sichtweise der Providenz eröffnet „[...] eine vollständige Aufklärung“ aller „[...] finstern Stellen in dem Plan, nach welchem die Welt regiert wird“ und beweist damit die allumfassende Wirkung der *providentia specialis*.⁶² Allerdings ist als Unterschied zu Leibniz’ Theodizee festzuhalten, dass Spalding konsequent anthropozentrisch denkt. Nicht die Rolle der Übel für das Weltganze interessiert ihn, sondern einzig, dass Übel ohne ausgleichende Gerechtigkeit für den Einzelnen nicht rationalisierbar sind.⁶³ In diesem Zusammenhang folgt der berühmte Satz: „Ich spüre Fähigkeiten in mir, die eines Wachstums ins Unendliche fähig sind [...]“⁶⁴ Jeder Mensch wird nach einer aktiven, vom Subjekt getragenen postmortalen Reinigung, demnach die Vollendung erreichen.⁶⁵ Die Vorsehung geht also über den Tod hinaus und bietet dem Menschen weitere Entscheidungsmöglichkeiten zu seiner Vervollkommnung im

waltenden *bürgerlichen Gesellschaft*. [...] Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen.“

⁵⁷ Spalding, *Bestimmung*, B 48.

⁵⁸ Spalding, *Bestimmung*, B 87f.

⁵⁹ Cf. auch Spalding, *Bestimmung*, B 131f. und B 221; cf. *ibid.*, A 20.

⁶⁰ Spalding, *Bestimmung*, A 21.

⁶¹ Spalding, *Bestimmung*, A 21. Dies lehrt ebenso Mendelssohn, cf. *Idem, Sache Gottes*, in: GS vol. 3.2, 239.

⁶² Spalding, *Bestimmung*, A 21–22.

⁶³ Sommer, „Sinnstiftung“, 191.

⁶⁴ Spalding, *Bestimmung*, A 22.

⁶⁵ Spalding, *Bestimmung*, B 139.

Sinne einer Apokatastasis.⁶⁶ Jede Person sei dazu aufgerufen, „[...] *sich*⁶⁷ mit allen Kräften einen Platz im Jenseits zu erobern—in einem Jenseits, das Gott aufs trefflichste moralisch geordnet haben wird“, d.h. Kants weltbürgerliche Gesellschaft wird zur Vollendung nicht vorausgesetzt.⁶⁸ Die „*Sinnstiftung durch Individualgeschichte*“ bei Spalding, wie sie Andreas Urs Sommer nennt, kennt aber noch keinen gesamtgeschichtlichen oder gattungsgeschichtlichen Fortschritt. Erst mit Jerusalem und Semler wird diese Idee philosophisches Allgemeingut.⁶⁹

Während Spalding und in seinem Gefolge Mendelssohn behaupten, der Mensch und seine Fähigkeiten könnten ins Unendliche wachsen, lehnt Abbt dieses Konzept ab. Für ihn ist deren Theorie unrealistisch, weil faktisch viele menschliche Fähigkeiten unterentwickelt blieben. Dieser Einwand trifft das gesamte Konzept des Lebens als „Bildung“ und „Erziehung zur Ewigkeit“.⁷⁰ Aber auch die optimistische These Spaldings, man müsse *alles* als Fortschritt hin zu einer höheren Qualitätsstufe des Individuums ansehen, lehnt Abbt etwa mit Rekurs auf die hohe Kindersterblichkeit ab. Dieses unwiderlegbare Faktum beweist seiner Ansicht nach, dass der Mensch als Individuum nicht zu einer Vervollkommnung seiner Fähigkeiten bestimmt ist.⁷¹ Mendelssohn entgegnet diesem Einwand mit Rekurs auf Leibniz, dass es dem Menschen als Beobachter nicht zustehe, einige Fähigkeiten als wichtig, andere als unwichtig zu bezeichnen.⁷² Denn in der prästabilierten Harmonie kann die Vernachlässigung auch einer dem Menschen unbedeutend erscheinenden Ereigniskette zur Verunmöglichung oder Beschränkung weitaus wichtigerer Endabsichten führen. Hinsichtlich der Kinder- und Säuglingssterblichkeit schreibt Mendelssohn aus eigener Erfahrung, denn

⁶⁶ Allerdings spricht eine andere Textstelle von der Möglichkeit der Verdammnis, wenn der Mensch gegen die Vorsehung sündigt und sich nicht an der Tugend orientiert, cf. Spalding, *Bestimmung*, B 130–131.

⁶⁷ Sommer, „Sinnstiftung“, 197.

⁶⁸ Sommer, „Sinnstiftung“, 179.

⁶⁹ Sommer, „Sinnstiftung“, 185.

⁷⁰ Hinske, „Das stillschweigende Gespräch“, 143.

⁷¹ Abbt, *Zweifel*, 16–17.

⁷² Mendelssohn hat mehrmals eine derartige Sichtweise abgelehnt. In der Diskussion um die Vorsehungslehre Friedrichs II. von Preußen verteidigt Mendelssohn (Idem, *Der hundertste Brief*, in *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* 17 (1760), 273–276; *Hundert und erster Brief*, *ibid.*, 276–288) ein Gedicht des Königs, das Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) gewidmet ist. Maupertuis hatte mit seinem „*Prinzip der kleinsten Wirkung*“ die Ansicht vertreten, die Providenz kümmerge sich nur um die wichtigsten Schöpfungsbelange.

1764 stirbt sein erstes Kind im Alter von elf Monaten.⁷³ Selbst ein Säugling oder Fötus stirbt nach Mendelsohns Ansicht nicht ohne Fähigkeiten und sei es auch nur die, eine Bindung zur Mutter aufzubauen.⁷⁴ Mendelsohn schließt sich also Spalding an und glaubt an die schrittweise Entfaltung menschlicher Fähigkeiten hin zur Vollendung. Auch die Strafgerechtigkeit Gottes ist dieser Bestimmung untergeordnet, so dass Gott nur straft, um eine Besserung im Individuum zu erreichen, was ewige Höllenstrafen ausschließt.⁷⁵ Abbt bezweifelt aber, dass eine solche eindeutige Antwort auf die Bestimmung des Menschen überhaupt gegeben werden kann. Für ihn ist allein der anthropologische Skeptizismus legitime Antwort.⁷⁶

Mendelsohn hingegen lehrt voll Optimismus eine individuelle Vollendung, ist aber skeptisch gegenüber einer gattungsmäßigen Providenz. Daraus ist aber noch kein „Misanthropismus“ abzuleiten,⁷⁷ wie dies Kant und mit ihm einige seiner Ausleger ungerechterweise insinuierten.⁷⁸ Vielmehr zeigt sich in Mendelsohns Analyse des Fortschritts bereits eine Kritik der Moderne.⁷⁹ Denn für Mendelsohn wird durch die Fortschrittstheorien der Aufklärung, auch durch die Kants, nicht nur das Individuum marginalisiert, sondern auch Kulturen und Rassen, sobald sie ihren Beitrag zum verfassungsrechtlichen Fortschritt geleistet haben.⁸⁰ Für Mendelsohn vollzieht sich gesellschaftlicher Fortschritt immer zyklisch, womit er sich am biblischen Weltbild des Alten Testaments orientiert.⁸¹ Die Gesellschaft wird dabei aber nie Endzweck—wie etwa bei Kant in seiner Idee der „moralischen Welt“! Vielmehr sind die gesellschaftlichen Strukturen nur *notwendige* Voraussetzungen für den bedeutsamen Fortschritt des Individuums. Mendelsohn erkannte weitsichtig das Gefahrenpotential gesellschaftlichen Fort-

⁷³ Mendelsohn an Thomas Abbt am 1. Mai 1764 über den Tod seine Tochter Sara in: GS vol. 12/1, 43 (zitiert nach Hinske, „Das stillschweigende Gespräch,“ 144): „Mein Freund! Die Unschuldige hat die elf Monate nicht vergebens gelebt.“

⁷⁴ Moses Mendelsohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, in GS vol. 6/1, 19–25, hier: 24.

⁷⁵ Strauss, „Zu Mendelsohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung‘“, 369.

⁷⁶ Hinske, „Das stillschweigende Gespräch,“ 145.

⁷⁷ Gegen David Lindstedt, „Kant—Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason,“ *Kant-Studien* 90 (1999): 129–147, hier: 144–145.

⁷⁸ MpVT AA VIII, 307.

⁷⁹ Matt Erlin, „Reluctant Modernism: Moses Mendelsohn’s Philosophy of History,“ *Journal of the History of Ideas* 63 (2002): 83–104.

⁸⁰ Erlin, „Reluctant Modernism,“ 84 mit Bezug auf Paul L. Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton: Princeton UP, 1990), 91–116.

⁸¹ Erlin, „Reluctant Modernism,“ 87–88; 92.

schritts, wenn dieser nämlich beginnt, die individuelle Vervollkommnung zu behindern und sich Strukturen vom Individuum fortentwickeln. Eine solche Gefahr sieht Mendelssohn in Kants Geschichtsphilosophie.⁸² Denn in dieser, wie auch in anderen Entwürfen, steht das Individuum einer „fremden“ Autorität, nämlich der Gesellschaft, gegenüber, die es dazu zwingt, seine Individualität aufzugeben bzw. bestimmte Fähigkeiten, die der gesellschaftliche Fortschritt benötigt, zu entwickeln oder verkümmern zu lassen. Mendelssohns Theorie impliziert daher, „dass diese Deformation schlussendlich die organische Einheit der Gesellschaft zerstören wird, indem sie diese zu einem bloßen Mechanismus [...] reduziert“, weil sie den Primat des Individuums aufgegeben hat.⁸³ Auf die Differenzen zwischen Mendelssohn und Kant hinsichtlich der Bestimmung des Menschen wird bei der Behandlung der kantischen Schriften zur Geschichtsphilosophie noch zurückzukommen sein.

Mendelssohn versus Basedow: Demonstration versus Wahrscheinlichkeit

Mendelssohn spricht in seinen „*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*“ (1785) davon, dass ohne die beweisbare Existenz Gottes, seiner Vorsehung und der Unsterblichkeit der Seele „[...] alle Güter des Lebens [...] einen verächtlichen Werth“ erlangen. Das Leben wird zu einer „[...] Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden.“⁸⁴ Mendelssohn bezieht mit diesem Plädoyer für die demonstrative Methode Stellung gegen Johann Bernhard Basedow (1724–1790), den Begründer des Philanthropins in Dessau,⁸⁵ und dessen „*Prinzip der Glaubenspflicht*“. Dieses besagt, dass der Mensch einen Glaubenssatz annehmen und bewahren muss, wenn ohne die Wahrheit dieser Proposition kein glückseliges Leben möglich ist. So greift Basedow Kants Postulatenlehre voraus, denn auch er verneint einen schulphilosophischen Existenzbeweis von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit. Mendelssohn unterschlägt allerdings, dass Basedow kein irrationales Postulat aufstellt. Denn er gesteht

⁸² Moses Mendelssohn, „Brief an August Henning (Juni 1782)“, in Idem, GS vol. 13/ Briefwechsel 1781–1785 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977), 65–66.

⁸³ Erlin, „Reluctant Modernism“, 100.

⁸⁴ Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3.2, 69.

⁸⁵ Nahezu alle Schriften Basedows sind enthalten in *Philanthropinum Dessau. Mikrofiches* (Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1999).

der *theologia naturalis* Bedeutung zu, reduziert ihre Erkenntnis aber auf Wahrscheinlichkeiten.⁸⁶ Um überhaupt (moralisch) handeln zu können braucht der Mensch nach Basedows Ansicht nämlich Gewohnheiten und Urteile, die auf letzten, „beruhigenden“, d. h. nicht weiter hinterfragbaren, Grundsätzen aufrufen. Deren Geltung kann aber nur wahrscheinlich ausgewiesen und nie bewiesen werden.⁸⁷ Für Mendelssohn ist aber eine probabilistische bzw. rein moralische Fundierung des Gottes- und Vorsehungsglaubens insuffizient. Gott wird seiner Ansicht nach bei Basedow zu einer unsicheren und daher bezweifelbaren Bewusstseinsstruktur herabgewürdigt. Die spätere Ablehnung der Kantischen Ideen und Postulate durch Mendelssohn ist daher nur konsequent.

Für Mendelssohn verwechselt Basedow zudem Billigungs- und Erkenntnisgrund: Der *Billigungsgrund* entsteht durch den Menschen und ist auf das gerichtet, was er wünscht oder begehrt. Das Erkenntnisvermögen aber strebt die Übereinstimmung von Realität und Wahrnehmung an, ist also vom Billigungsvermögen verschieden. Nun ist die *Pflicht* Teil des Billigungsvermögens, da sie zur Glückseligkeit führt.⁸⁸ Daraus schließt Mendelssohn, dass Basedows Prinzip nur zulässig ist, wenn man sich zuvor erkenntnismäßig, d. h. demonstrativ, vom Dasein Gottes und seiner Vorsehung überzeugt hat.⁸⁹

⁸⁶ Zum Prinzip der Glaubenspflicht, das in vielem dem Konzept der notwendigen Vernunftideen Kants ähnelt, cf. Johann Bernhard Basedow, *Examen in der allernatürlichsten Religion und in anderen practischen Lehren von Bürgerpflicht, Toleranz und Tugend ingleichen von Vernunft und Gotteserkenntnis* (Germanien / Leipzig: 1784), 124–136. Zum Aufkommen der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Philosophie im Zusammenhang mit dem Entstehen des Begriffs der „moralischen Notwendigkeit“ cf. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*. Die Aufsummierung von Teilwahrscheinlichkeiten zugunsten eines Arguments für die Existenz Gottes nimmt ebenso der zeitgenössische Philosoph Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford UP, 2004) vor.

⁸⁷ Johann Bernhard Basedow, *Versuch für die Wahrheit des Christentums als der besten Religion* (Berlin: 1766). 83: „Wenn wir etwas, welches beständig wahrscheinlich bleibt, uns zu glauben bemühen, und allen Zweifel dagegen für gefährlich halten, so glauben wir es zuletzt wirklich. Wenn nun das vernünftige Nachdenken den Zweifel für gefährlich erkennt, so haben wir in Ansehung einer solchen wichtigen Sache eine Glaubenspflicht.“ Dieses Argument wird, wie David Basinger, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment* (Aldershot: Ashgate, 2002) anführt, in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie im Hinblick auf den Heilsexklusivismus bzw. Pluralismus der Religionen wieder diskutiert, freilich ohne Hinweis auf Basedow. Negativ wird das Prinzip so formuliert: „Sobald ein Satz entweder gar keinen verständlichen, oder einen solchen Inhalt hat, der die Pflichten und die Beruhigung der Menschen nichts angeht: so hat man wenigstens vermöge seines Inhalt keine Pflicht ihn zu untersuchen, viel weniger ihn zu glauben“ (Basedow, *Versuch*, 9).

⁸⁸ Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3, 2, 70f.

⁸⁹ Mendelssohn, *Morgenstunden*, GS vol. 3, 2, 71–72.

Gemäßigter Fatalismus und Freiheit des Menschen

Da der Wille Gottes zur Handlung oder Unterlassung mit der Vorsehung identisch ist, muss auch auf Mendelssohns Theodizee eingegangen werden. Mendelssohn differenziert in traditioneller Form zwischen vorhergehendem, nachfolgendem, hervorbringendem und zulassendem Willen.⁹⁰ Während der vorhergehende Wille sich als Willensmeinung auf alles Gute und Vollkommene erstreckt und daher Gutes hervorbringen und Böses verhindern will, erstreckt sich der nachfolgende Wille als Willensentschluss auf das Ganze der Wirklichkeit, um aus der Fülle der Möglichkeiten das Beste zu realisieren. Der hervorbringende Wille umfasst die Handlungen des Wollenden selbst, der zulassende Wille ist aber nicht mit der zugelassenen Handlung moralisch gleichzusetzen.⁹¹ „Wenn Gott ein Übel zulässt, so muss dieser zulassende Wille einen Grund haben. Der Bewegungsgrund des göttlichen Willens aber kann nichts Andres sein, als das Beste.“⁹² Da ein *einzig*er Ratschluss Gottes als Dekret die Welt ins Dasein gesetzt hat, ist dieser auch *unveränderlich*. Damit sind die geschaffenen Dinge und ihre Ordnung notwendig kontingent, womit Mendelssohn sowohl die *Transzendenz Gottes* als auch die *Kontingenz der Welt* bewahrt.⁹³

Auch wenn Mendelssohn an Spinoza orientiert davon ausgeht, dass alle künftigen Ereignisse *vorherbestimmt* sind, hebt dies seiner Ansicht nach Freiheit und Moral nicht auf. Denn Gott *sieht* die Sinnesänderung des Menschen, seine Reue und Umkehr *vor*aus, und teilt ihm im ewigen Ratschluss das Beste zu. Es gibt demnach bei Mendelssohn einen *gemäßigten Fatalismus*, insofern Gott das *Schicksal bestimmt*. Allerdings hat der Mensch durch sein freies Handeln Einfluss auf diese Schicksalsverhängung. Im *Islam* hingegen sieht Mendelssohn wie vor ihm Leibniz und Wolff einen „trägen“ Fatalismus, der ohne auf das freie Handeln Rücksicht zu nehmen, das ganze Leben ausnahmslos *determiniert*.⁹⁴ Da die Schöpfung durch den Universalnexus perfekt aufeinander abgestimmt ist (cf. Wolff), kann für Mendelssohn eine Klage über sie nur Zeichen höchster Ignoranz sein.⁹⁵ Vielmehr schließt er sich Spinoza

⁹⁰ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 225.

⁹¹ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 227.

⁹² Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 229.

⁹³ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 231.

⁹⁴ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 232.

⁹⁵ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3.2, 233.

an, der die wahre Gottesliebe als Anerkennung des *Fatums*⁹⁶ bezeichnet, wobei dieses für Mendelssohn mit einem *persönlichen* Gott verbunden ist: Denn erst derjenige „schmiegt“⁹⁷ sich Gott an, der sich seinen Befehlen unterwirft. Gottes Vorsehung wird nach Mendelssohn aber weit stärker durch die Zulassung des Bösen als durch den Fatalismus in Frage gestellt. Doch im Rückgriff auf Wolff macht es Mendelssohn als Gottes „Pflicht“ aus, sittlich Böses nicht zu verhindern, wenn nur dadurch die göttlichen Absichten erreicht werden können.⁹⁸

Zusammenfassung

Mendelssohn hat das Kernproblem der Vorsehungslehre akkurat erkannt: Es besteht darin, einen transzendenten und allmächtigen Gott zu denken, der zugleich in seiner kreatürlichen Welt wirkt. In Mendelssohns Diktion, einen Gott zwischen Erhöhung und Herablassung. Dabei orientiert sich der jüdische Denker stark an Leibniz und Wolff, so dass seine Vorsehungskonzeption sapiential-ordinativ ausfällt. Ein hervorhebenswertes Charakteristikum ist die persönliche Note, die Mendelssohns Vorsehungslehre besitzt. Kein anderer der hier analysierten Denker spricht von einem „Anschmiegen“ an Gottes Ratschlüsse und legt seinen eigenen Vorsehungsglauben derart intim dar. Gott ist bei Mendelssohn eine lebendige Wirklichkeit, welche die Welt durchzieht, erhält, regiert und auf ihren Endzweck hin ausrichtet. Kants Thesen aus der „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“, die im November 1784 in der Berlinischen Monatsschrift erscheinen und nur der Gattung die Vervollkommnung zuerkennen, lehnt er ab. Die Entwicklung der Geschichte nur als Fortschritt der Staatsverfassung zu begreifen, ist ihm zu wenig: „Der Endzweck ist nicht der Fortgang der Gesellschaft, sondern des Menschen.“⁹⁹ Mendelssohn erkennt als einer der wenigen die Problematik der kantischen Geschichtsphilosophie—die Degradierung des Individuums zum Instrument gesellschaftlichen Fortschritts.¹⁰⁰ Gegen eine derartige Reduktion der *providentia specialis* auf eine *providentia socialis* setzt sich Men-

⁹⁶ Cf. Röd, *Spinoza*, 277.

⁹⁷ Hier scheint Mendelssohn auf Jer 13,11 anzuspielden.

⁹⁸ Mendelssohn, *Sache Gottes*, GS vol. 3,2, 242–243.

⁹⁹ Moses Mendelssohn, *Ueber die beste Staatsverfassung*, GS 6/1, 146.

¹⁰⁰ Hinske, „Das stillschweigende Gespräch,“ 155.

delssohn ebenso zur Wehr wie gegen den Fortschrittsskeptizismus Thomas Abbts. Für den Berliner Philosophen ist zudem der Mensch Objekt der Vorsehung und bleibt es über den Tod hinaus bis zu seiner eschatologischen Vollendung, womit er sich als Verteidiger der klassischen jüdisch-christlichen Vorsehungslehre erweist.

KAPITEL 8

HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694–1768)

Die „*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*“ (1754)¹ von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)² erfreuen sich schon kurz nach Drucklegung großer Beliebtheit. Das Werk, das sich als Verteidigungsschrift der natürlichen Religion versteht, impliziert *ex silentio* den Beweis der Redundanz jeder Offenbarung. Doch erst nach dem Tod des Verfassers 1768 wird durch Lessings Herausgabe der so genannten „*Wolfenbütteler Fragmente*“ seine radikale Ablehnung des Christentums öffentlich bekannt.³ Für die Darstellung von Reimarus' Providenzkonzept ist diese rein offenbarungskritische Schrift aber vernachlässigbar,⁴ im Gegensatz zu den „*Abhandlungen*“. Kants Kenntnis der *letzteren* sowie der „*Vernunftlehre*“⁵ kann als gesichert angesehen werden.⁶ In der „*Kritik der Urteilskraft*“ rühmt er sogar einmal Reimarus' „*Abhandlungen*“ als „noch nicht übertroffen“.⁷

¹ Hermann Samuel Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Durchgesehen und mit einigen Anmerkungen begleitet von Johann Albert Heinrich Reimarus* (Hamburg: 61791). Um den Vergleich mit anderen Ausgaben des Werkes zu erleichtern wird in römischer Zählung zunächst die Nummer der jeweiligen Abhandlung angegeben, dann der jeweilige Paragraph, anschließend die Seitenzahl.

² Cf. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Hermann Samuel Reimarus. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979); Idem, „Die destruktive Potenz philosophischer Apologetik: Der Verlust des biblischen Kredits bei Hermann Samuel Reimarus,“ in Idem, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der Aufklärung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), 73–87. Den geistesgeschichtlichen Kontext und die Hermeneutik analysiert Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei H.S. Reimarus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

³ Cf. Gerhard Alexander, „Wie kam Lessing zur Handschrift der Wolfenbütteler Fragmente?,“ *Philobiblion* 16 (1972): 160–172; Feiereis, *Die Umprägung*, 82.

⁴ Feiereis, *Die Umprägung*, 84.

⁵ Hermann Samuel Reimarus, *Die Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs* (Hamburg: 1756).

⁶ AA II, 161; II, 191; V, 476; X, 492.

⁷ Kant urteilt über das von Reimarus vorgetragene teleologische Argument in seiner „*Kritik der Urteilskraft*“. Er meint, dass es zwar eine bedeutende Wirkung auf das menschliche Gemüt ausübe, die Überzeugungskraft aber vom moralischen Argument erhalte. „Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf

Die Notwendigkeit von Teleologie und Providenz

Reimarus' Vorsehungslehre beginnt mit der Feststellung der Kontingenz der Naturordnung, die aufgrund ihrer Komplexität auf einen göttlichen „Werkmeister“ schließen lasse.⁸ Auf diese Überlegung folgen Erwägungen über die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, zu denen auch die lebendige Wirkkraft⁹ sowie die Schöpferkraft gezählt¹⁰ werden, womit Reimarus dem Gedanken an eine (notwendige) Emanation der Welt aus Gott eine klare Absage erteilt.¹¹

Wie Wolff, so sieht auch Reimarus in der Schöpfung einen Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten. Da es die Lebewesen in der Schöpfung sind, „[...] von welchen Gott den Bewegungsgrund zur Schöpfung genommen hat“,¹² sind sie auch in besonderem Maße Objekte seiner „Lust“. Die leblose Materie ist folglich providentiell allein für die lebendigen Kreaturen, insbesondere für den Menschen, geschaffen. Da Gott die Vollkommenheiten aller Dinge aufs Deutlichste kennt, setzt er sie in eine harmonische Ordnung und Verknüpfung.¹³ Diese ist für Reimarus ein unleugbares Faktum:¹⁴ Das Leblose existiert um des Lebendigen willen und kann nicht zureichender Grund seiner selbst oder des Lebendigen sein.¹⁵ Daher muss ein „Werkmeister“ die leblose materielle Welt „[...] aus Absicht auf andere als leblose Dinge, und also nach Uebereinstimmung mit dem Wesen und der Natur der Lebendigen“

den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben“ (KU AA V, 476–477). Cf. Alfred Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und ihre Systematik*, vol. 1 (Halle: 1923), 184–185.

⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §1, 181.

⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §3, 189.

¹⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §4, 191.

¹¹ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §4, 192–193.

¹² Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §4, 194: „Dasjenige, um deswillen ein verständiges Wesen etwas zur Wirklichkeit bringt, wird seine Absicht oder sein Zweck genannt. Gott handelt also in der Welt mit *Absicht*, und diese ist auf das Wohl der Lebendigen gerichtet; alles aber in der Welt, was diese Absicht zur Wirklichkeit bringen kann, ist unter die Mittel der göttlichen Absicht zu zählen. Da nun alles in der Welt durch die Kräfte der Dinge, das ist durch die Natur ihrem Wesen gemäß, zur Wirklichkeit kommt, so ist das Wesen und die Natur der Dinge das Mittel göttlicher Absichten.“

¹³ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §4, 195.

¹⁴ Dass dies auch auf die moderne Wissenschaft zutrifft, zeigen Robert Spaemann et Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München: Piper, 1981).

¹⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §5, 199.

hervorgebracht haben.¹⁶ Reimarus' teleologisches Argument fußt also nicht auf der Ordnung der Natur, sondern auf den Grundeigenschaften der Materie. Dies erscheint ihm als einzig möglicher, überzeugbarer Beweisgang.¹⁷

Wenn so die Übereinstimmung der materiellen und der lebendigen Wirklichkeit mit dem göttlichen Vorsehungsplan geführt werden kann, ist dies für Reimarus auch für alle anderen Übereinstimmungen möglich. Die Leugnung der Teleologie ist für ihn selbstwidersprüchlich, weil jede verstandesgemäße Empfindung bei Betrachtung der Welt die intelligente Einrichtung von Natur und Verstand bereits voraussetzt. Zudem wäre eine Welt, die aus dem Zufall erklärt werden kann, nicht mehr Gegenstand vernunftmäßiger Lust, da sie ja nicht intelligibel wäre.¹⁸ Da aber die verstandesmäßig durchdringbare Vollkommenheit der Welt faktisch Vergnügen hervorruft, muss für Reimarus providentielle Teleologie auch wahr sein.¹⁹ Daher lehnt er auch das Gesetz der kleinsten Wirkung,²⁰ das der französische Physiker und Mathematiker Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) entwickelt hatte, und nach dem Gott nur in den großen Welterscheinungen wirkt,²¹ nicht aber in

¹⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §6, 202.

¹⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §5, 199–200.

¹⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §8, 205: „Was also Menschen in der Proportion, Schönheit, Ordnung und Uebereinstimmung der Natur für Vergnügen des Verstandes finden, das beruhet darauf, daß sie Verstand, Absicht, Kunst und Weisheit, wenigstens undeutlich, in den Dingen erblicken, und von dieser Einsicht den angenehmsten Eindruck in ihrem Verstande bekommen. [...] Diejenigen widerlegen und verlügen sich also selbst, die ein vernünftiges Vergnügen an der Betrachtung der Natur zu finden gestehen, und doch keinen Verstand in der Natur zu sehen vorgeben.“

¹⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §8, 206: „Denn innere Vollkommenheit hat für sich in der leblosen Materie keine Statt. Was hätte man denn an einer Mühle oder Maschine für Gefallen, die sich für ewig rund drehete, oder andere dergleichen erzeugte, ohne daß sie selbst oder ihre Nachkommen Empfindung oder nutzen davon hätten? Die äußere Vollkommenheit aber verschwindet, so bald die Uebereinstimmung mit dem Wohl der Lebendigen nicht nach Absicht bestimmt ist. Denn so ist jedes Ding, das zu meinem Nutzen dienert, nur wie ein gefundener Stein, der eben in die Ecke meines Gebäudes passet; dabey ich mich zwar über dessen Nutzen freuen, aber nicht über die Vollkommenheit des Steins selbst vergnügen kann. Ich überlasse es also den absichtsfreien Herren, unparteyisch zu untersuchen, woher ihr Vergnügen an der Vollkommenheit der Dinge entsteht, oder worinn diese ihre Vollkommenheit selbst bestehen soll, wenn sie weder innerlich noch äußerlich ist.“

²⁰ Cf. Marta Feher, „The Role of Metaphor and Analogy in the Birth of the Principle of Least Action of Maupertuis (1698–1759),“ *International Studies in the Philosophy of Science* 2 (1988): 175–188.

²¹ Reimarus führt das von Maupertuis lächerlich gemachte Beispiel von D. Parson

den „Bagatellen“ der Schöpfung, ab.²² Denn dieses Prinzip sei nicht nur lebens- und lustfern, sondern es widerspreche auch dem Grundsatz einer *allgemeinen* Offenbarung, da es nur Mathematiker zur Gänze verstünden. Auch sei nach dem Gesetz der kleinsten Wirkung nicht zu verstehen, dass zwar viel Gutes und Lebendiges in der Welt existiert, aber nur wenig Böses. Träfe es zu, müsste vielmehr „[...] alles todt und stille [sein], [...] und die ganze Natur“ würde fest im Schlaf liegen.²³

In der Verteidigung der natürlichen Theologie gegen d’Alembert und la Mettrie greift Reimarus auf Leibniz’ Prinzip vom zureichenden Grund zurück und zeigt, dass jeder Akt der Naturforschung die Frage nach der Teleologie bereits voraussetzt.²⁴ Die Schriften d’Alemberts und la Mettries verkörpern diese Selbstwidersprüchlichkeit, indem sie einerseits jede Absicht in der Natur leugnen, aber andererseits mit einer *Absicht* an ihr Lesepublikum herantreten.²⁵ Dennoch bleibt der Einwand, der menschliche Verstand sei nicht dazu in der Lage, die teleologischen Strukturen der Natur ausreichend zu erkennen, von Bedeutung.²⁶ Doch nach Reimarus wirkt die Natur in und durch Regelhaf-

an, der Gottes Vorsehung in den Falten der Nashornhaut suchte. Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §9, 210; Anm. 215. *Ibid.*, 231 übersetzt Reimarus die Ausführung Maupertuis’: „Was würde man [...] von demjenigen sagen, der die Vorsehung deswegen läugnete, weil die Schale der Schildkröte weder Falten noch Gelenke hat. Aber die Folgerung dessen, der die Vorsehung durch die Haut des Rhinoceros beweist, hat nicht mehr Stärke. Drum lasset uns solche läppische Kleinigkeiten denen anheim geben, die deren Nichtswürdigkeit nicht einsehen“ (*Ibid.*, §13, 231). Reimarus (*ibid.*, §13, 230; 232) verteidigt das Beispiel an anderer Stelle.

²² Das Problem stellt sich vor allem epistemologisch dar: Nach welchem Maßstab ist etwas eine „Kleinigkeit“ bzw. eine Sache von überragender Bedeutung? Cf. Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §13, 228: „Warum soll man die Wahl des Besten bloß in einem allgemeinen Gesetze suchen, in besondern Fällen aber die Augen verschließen oder irre werden? Ist es nicht beides gut, und diensam, das Göttliche in der Natur allenthalben, wo es zu entdecken ist, es sey im Kleinen oder im großen, wahrzunehmen?“

²³ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §14, 238.

²⁴ Zur aktuellen Kontroverse über die „*intelligent design theory*“ cf. Michael Ruse, *Darwin and Design. Does Evolution Have a Purpose?* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2003); Robert T. Pennock (ed.), *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives* (Cambridge, Mass.: MIT 2001); William A. Dembski, *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design* (Downers Grove: Intervarsity, 2001); Niall Shanks, *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory* (Oxford: Oxford UP, 2004); Michael J. Behe et al.: *Science and Evidence for Design in the Universe* (San Francisco: Ignatius Press, 2001); Stephen Barr, *Ancient Faith and Modern Physics* (Notre Dame: Notre Dame UP, 2003).

²⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §17, 245. Auch der schottische Denker Alexander Crombie hat diesen Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit David Hume angeandt. Cf. Lehner, *Alexander Crombie*.

²⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §17, 249.

tigkeit, ebenso wie der menschliche Verstand. Aufgrund der Entsprechung von Wirklichkeit und Verstand ist die Natur intelligibel. Ihre Erkenntnis ist nur aufgrund der Begrenztheit des Subjekts fragmentarisch.²⁷

Die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise muss sich ebenso mit der philosophischen verbinden, um einen legitimen Teleologiebegriff zustande zu bringen.²⁸ Zwar ermöglicht die Naturwissenschaft die Offenlegung der Naturzusammenhänge, aber erst durch die spekulativ aufgefundenen Endabsichten Gottes werden sie korrekt perspektiviert, womit Reimarus so etwas wie eine „theistische“ Naturwissenschaft proklamiert.²⁹ Die Auffindung der göttlichen Absichten, d. h. der Absichten der Vorsehung, verbindet die Wissenschaften untereinander. Gibt man sie auf, trennt man sie wie „durch eine Wüste“. ³⁰ Man könnte dann die Natur nur noch formal und deskriptiv erforschen, was dem „Gemüthe allein nicht Nahrung und Beruhigung“ verschaffen kann.³¹ Die menschliche Vernunft braucht also eine Antwort auf die Frage „Wozu?“, sie braucht, wie auch Kant in der „*Kritik der Urteilkraft*“ feststellt, eine Teleologie und damit ein Vorsehungskonzept. Ohne Providenz schlägt der Mensch einen „verkehrten Weg zur Glückseligkeit“ ein,³² der in Unmoral und Unglück endet.

²⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §18, 253.

²⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §18, 264.

²⁹ Der Terminus „theistische Wissenschaft“ ist anachronistisch, da er erst im 20. Jahrhundert von der angloamerikanischen Religionsphilosophie analytischer Prägung eingeführt wurde. Cf. James Beilby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca: Cornell UP, 2002); Alvin Plantinga, „Science: Duhemian or Augustinian?“, *Faith and Philosophy* 13 (1996): 368–394.

³⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §19, 266.

³¹ Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §19, 267: „Wenn wir die Natur nicht nach dieser Absicht, und nach der Uebereinstimmung mit derselben betrachten; so muß notwendig alle innere und äußere Vollkommenheit der Welt, alle Ordnung und Schönheit der Theile, alle Weisheit und Kunst des Werkmeisters, in unsern Gedanken verschwinden.“

³² Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §19, 265: „Das meiste ist: wir kennen unsere eigene Natur nicht recht, wenn wir nicht zugleich auf die Absichten des Schöpfers achten, wozu er uns bestimmt hat; und wir würden einen verkehrten Weg zur Glückseligkeit einschlagen, die Tugend zum Blendwerke machen, und keine Hoffnung der Unsterblichkeit haben, wenn wir die göttlichen Absichten nicht stets bey unsern natürlichen Begebenheiten vor Augen hätten.“

Die Vorsehungslehre des Reimarus

Das Streben nach der Erkenntnis des höchsten Wesens und seiner Absichten allein ist für Reimarus insuffizient. Nur ein „Wissen“ um die gütige Vorsehung³³ und Gottes Liebe kann das Gemüt des Menschen beruhigen.³⁴ Insofern greift er positiv auf das Anliegen der wolfischen Schulphilosophie und ihrer demonstrativen Beweisart zurück. Die Erkenntnis der göttlichen Attribute Weisheit, Güte und Macht wird für Reimarus erst durch die Lehre von einer real wirksamen Vorsehung möglich.³⁵ Ohne diese verlieren sie ihre Bedeutung: „Man kann also die göttliche Vorsehung nicht läugnen, ohne das Daseyn Gottes, und seiner Vollkommenheiten, nebst der Schöpfung, aufzuheben.“³⁶

Reimarus erkennt der Vorsehung ebenso die *praescientia* zu,³⁷ da man ansonsten Gott eine wesenhafte Veränderung seines Wissens zuschreiben müsste, was seiner Vollkommenheit widerspricht.³⁸ Die besondere Vorsehung findet ihr ureigenes Objekt aber im Menschen als „Endzweck“ der Schöpfung.³⁹ Im Menschen bringt sie Dankbarkeit gegenüber dem obersten Wesen hervor, und lehrt ihn anhand des „Lehrbuchs“ der Natur, die göttlichen Vollkommenheiten kennen zu lernen und „[...] daran ein vernünftiges Vergnügen“ zu haben.⁴⁰ Der Mensch, der sich unter das Dekret der besonderen Vorsehung stellt, nimmt das Positive im Leben dankbar an und erträgt das Leid standhaft, weil er sich der Fürsorge Gottes, der alles zum Besten wendet, versichern

³³ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 550–551: „Es ist [...] offenbar, daß Gottes allmächtige Wirkung in die Welt nicht mit der Schöpfung ganz aufgehört habe, sondern sich, wie sein Wissen und Wollen, über die ganze Dauer der Welt erstrecke, und seine Absicht in der Welt auf das Wohl der Lebendigen auch thätig hinausführe. Und dieses ist es, was wir eine göttliche Vorsehung nennen.“

³⁴ Reimarus, *Abhandlungen*, VII, 524 (Ende der Abhandlung): „Ich weis aus dem Umgange mit Menschen, daß Atheisten, eben wegen Mangel dieses Erkenntnisses, ihre Gemüthsruhe und Verwirrung ängstlich empfinden, zumal, wenn sie an den Tod gedenken, und daß sie nicht ohne Bewegung wünschen, davon überzeugt zu seyn.“

³⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §1, 525.

³⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §1, 526.

³⁷ Die Sozinianer hingegen leugneten das Vorherwissen freier Taten durch Gott. Heute ist diese Sichtweise im „open theism“ der analytischen Religionsphilosophie aktuell. Cf. Alfred J. Freddoso, „The ‚Openness of God‘. A Reply to William Hasker,“ *Christian Scholar's Review* 28 (1998): 140ff. Einen guten Überblick über die Kontroverse bietet Terrance Tiessen, *Providence and Prayer: How Does God Work in the World?* (Downers Grove: Intervarsity, 2000).

³⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §1, 526.

³⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 551.

⁴⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 552.

kann.⁴¹ Allerdings ist das besondere Vorsehungsdekret *von Ewigkeit her* beschlossen.

Gottes Vorsehung ist für Reimarus universal und bezieht sich auch auf die kleinsten Dinge der geschaffenen Wirklichkeit, weil auch durch sie die göttlichen Absichten verwirklicht werden. Ein aktualisierendes oder korrigierendes Eingreifen in seine Schöpfung wird daher unnötig,⁴² womit sich Reimarus der wolffischen Providenzlehre anschließt. Wenn aber kein Eingreifen in die Schöpfung nötig ist, dann müssen auch die göttlichen Ratschlüsse zeitlos und unveränderlich sein. Zudem kann die Welt nur existieren, wenn der ewige Schöpfungsbeschluss die Erhaltung der Wirklichkeit mit einschließt. Dennoch bleibt diese kontingent.⁴³

An anderer Stelle vergleicht Reimarus den Menschen mit subtilen Uhrwerken, die ab und an von ihrem maschinellen Plan abweichen. Wie der Uhrmacher die Räder der Uhr stets neu justiert, gibt es auch für die Welt eine ähnliche Instanz, die *providentia specialis*.⁴⁴ Diesem besonderen Vorsehungswirken wird aber kein Handeln, sondern wiederum ein gesetzmäßiges Wirken zugeschrieben, was sich etwa an Reimarus' Marginalisierung von Wundern zeigt. Die besondere Vorsehung ist durch ihre Gesetze dafür verantwortlich, dass Planetensystem⁴⁵ und

⁴¹ Cf. auch Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §9, 587. Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 553: „Er achtet fleißig auf die göttliche Führung, wie ihm dieses und jenes vermeinte Glück nur würde geschadet haben, und wie ihm hingegen mancher Mangel und manches Böse zum Mittel seiner Wohlfahrt gedeihen müssen. Er überläßt demnach alle seien Begierden und Leidenschaften in Gelassenheit einer so gütigen Vorsorge, nach welcher ihm nichts ohne den weisesten Rath widerfahren kann, sondern alles zum besten gedeihen muß. [...] Das Zukünftige [...] überläßt er dem großen Regierer der Welt unbesorgt: hoffet unterdessen das Beste, ist aber auch bereit, die Unfälle, welche die Schwachheit seiner Natur und sein Stand in der Welt, nach der allgemeinen Verknüpfung der Dinge, mit sich bringen möge, getrost und standhaft zu übernehmen.“

⁴² Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §1, 527: „Diese Einsicht ist zugleich ein steter Beweggrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn, wenn sich Gottes Ratschluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mittel änderte, so müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch selbst seine vorigen Einsichten und Ratschlüsse für nicht gut und weise erklären, und würde also entweder zuerst, oder zuletzt, geirret und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht.“

⁴³ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §1, 529.

⁴⁴ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §2, 530.

⁴⁵ Reimarus hält es nach *Abhandlungen*, VIII, §2, 533 für unwahrscheinlich, dass jemals ein Komet auf der Erde eingeschlagen hat. Ebenso sei die Angst der Menschen vor einer „Himmelsbombe“ nur einem mangelnden Vertrauen auf die Vorsehung zuzuschreiben.

Lebenszyklus nicht gestört werden. Ihre Gesetze sind auch der tierischen Organisation der Welt eingesetzt, so dass diese stets—im Ganzen betrachtet—ihren Zweck erfüllen.⁴⁶ So hält Reimarus etwa das unter den Arten herrschende Gleichgewicht für providentiell.⁴⁷ Die Erfahrungsdaten über die spezielle Vorsehung erlauben nun den Schluss auf die kontinuierliche Regierung der Welt durch Gott. Aber, „[...] wodurch wollen wir sie von den natürlichen Wirkungen unterscheiden, ohne übernatürliche, oder Wunder, daraus zu machen?“⁴⁸ Reimarus erkennt, dass wenn Gott durch die naturwissenschaftliche Erklärungen eliminiert wird, er nur mehr über die Hintertüre übernatürlicher Wirkungen, d.h. Wunder, wieder in die Welt eingeführt werden kann. Unter einem Wunder darf man aber nicht einfach die Passivität der Natur und die Aktivität Gottes verstehen, weil ein solches Verständnis Selbststand und Würde der Natur aufheben würde. Auch ein gegen die Naturgesetze gerichtetes Handeln Gottes ist nicht intelligibel. Denn ein Regent kann schließlich nicht ständig seine Gesetze ändern oder Amnestien proklamieren: „[E]r würde dadurch die Verfassung des Staates nicht erhalten, sondern umkehren: und man würde von seinen Einsichten und Rathschlüssen nicht das Beste denken [...]“⁴⁹ Gott *beschränkt sich* demnach darauf, *durch* die Naturgesetze zu wirken. Damit wird, wie bei Wolff, die *creatio continua* zum beständigen Wunderhandeln Gottes. Ein Naturgesetz braucht nicht mehr durchbrochen oder kurzzeitig aufgehoben zu werden. Die *conservatio* ist demnach ein ewiger Ratschluss, der übernatürliche Eingriffe nicht erlaubt.⁵⁰ Damit wird die Kategorie der *Zweitursächlichkeit* als der eigentlichen Wirkungsebene Gottes eingeführt. Reimarus vergleicht dies mit der sittlichen Lenkung

⁴⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §3, 534: „Unterdessen erfahren wir überhaupt so viel, daß dieses unsern Augen so verworrene Wimmeln, Wühlen und Toben aller Elemente [...] den Erdboden nicht in ein unwohnbares Chaos verwandelt, noch seine Figur und sein Gleichgewicht verkehrt; sondern daß es vielmehr das natürliche Mittel ist, die Ordnung, Fruchtbarkeit und Wohnbarkeit des ganzen Erdbodens ein Jahr und Jahrhundert nach dem andern zu erhalten. Da nun aller folgende stets veränderliche Zustand im ersten grund hat: so erkennen wir daraus, daß hier nicht die Elemente nach einem wilden Ungefähr zusammen gestoßen sind, sondern daß die ewige Weisheit des Schöpfers das erste Maaß und die erste Mischung aller Elemente und ihrer Kräfte mit genauer Vorsehung auf alle zukünftige Zeiten eingerichtet hat.“

⁴⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §4, 535. Erst Darwin erklärte dieses Phänomen mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit der Arten voneinander im „Kampf ums Überleben“.

⁴⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 537.

⁴⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 537.

⁵⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 538.

eines Volkes durch seinen Regenten, die nicht direkt, sondern indirekt erfolgt.⁵¹ Diese Sichtweise reduziert aber nicht die Notwendigkeit der göttlichen Erhaltung. Denn wenn Gott die Gesetze nicht bestehen lässt, verlieren auch die untergeordneten Ursachen ihre Wirksamkeit. Eine göttliche Wirkung auf die Welt durch die Aufrechterhaltung der Naturgesetze ist demnach „gemäß“ der Natur und nicht gegen sie—and als solches der beste Weg, den Gott beschreiten kann.⁵²

Auf die Wirksamkeit der ersten Ursache, oder der „Obermacht“, wie sie Reimarus nennt,⁵³ kann mittels der Erfahrung geschlossen werden,⁵⁴ da jede Entität der kontingenten Welt mit einer anderen auf bestimmte Weise harmonisch *verknüpft* ist (*nexus universalis*). Denn da natürliche Ursachenreihen für Reimarus nicht ins Unendliche fortsetzbar sind, muss eine erste und unendliche Kraft existieren, von der die Kräfte der Natur, ihre Wirkungen und die verbindende Harmonie abhängen.⁵⁵ Die Übereinstimmung mit Wolff ist bemerkenswert!

Da der Verstand des Menschen auf die Erkenntnis Gottes ausgerichtet ist, macht sich für Reimarus der Leugner der Vorsehung eines schweren Vergehens schuldig. Er bringt Gott nicht die geschuldete Dankbarkeit entgegen⁵⁶ und spielt sich als Richter über die göttlichen Pläne auf. Die Ablehnung des Providenzglaubens schließt ferner die postmortale Existenz und damit auch jede Motivation zu moralischem Handeln aus⁵⁷—sie ist sozusagen „nihilistisch“.⁵⁸ Diesem Problem widmet er ein eigenes, längeres Kapitel.⁵⁹ Das meistverbreitete Argument gegen die Providenz besteht für Reimarus aber im Hinweis auf physische und moralische Übel. Dieser Gedanke komme allerdings nur einem anthropomorphen Rasonnieren, das die Wirklichkeit nur in

⁵¹ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 539.

⁵² Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 539.

⁵³ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 539.

⁵⁴ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §5, 539: „[I]n dem beständigen Gehen des Zeigers an der Uhr sehen wir, daß die Feder auch beständig wirksam sey.“

⁵⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §6, 541.

⁵⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 554.

⁵⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 556. „Sie schränken die Vorsehung auf dieses Leben ein, und schneiden sich selbst alle Hoffnung zu einem künftigen ab: da doch dieses die vornehmste Absicht der göttlichen Vorsehung über die Menschen, und der kräftigste Trost aus derselben ist, daß sie unsere Gedanken und Begierden auf eine dauerhaftere und höhere Glückseligkeit richtet.“

⁵⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 554: „[...] eilen sie dem Tode, als dem gänzlichen Ende ihres Seyns, mit Furcht und Zittern entgegen.“

⁵⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, 557–625.

Fragmenten erfasst,⁶⁰ den Blick aufs Ganze aber vernachlässigt. Seine Theodizee geht somit mit Leibniz konform.⁶¹ Da alle Wirklichkeit von einem guten und vollkommenen Gott stammt, muss die Unvollkommenheit der Dinge in diesen selbst gesucht werden.⁶² Auch das Argument, die Natur verlange dem Menschen zu viel Arbeit und Mühe ab, weist Reimarus zurück. Für ihn ist die menschliche Arbeit nämlich ein wertvolles Gut, durch das der Mensch aufgerufen wird, mit der Vorsehung zusammen an seinem Glück zu arbeiten,⁶³ was vielleicht auch Kants Schluss der „*Träume eines Geistesehers*“,⁶⁴ zusammen mit Voltaire's „*Candide*“, inspiriert haben mag. Arbeit und Mühsal werden damit nicht mehr wie in der christlichen Auslegung des Sündenfalls als Strafe angesehen, womit sich Reimarus in den optimistischen Zug der neologischen Bewegung einreihet, welche die Erbsünde bestritt und die schöpferische Kraft des Menschen betonte. Die menschliche Natur benötigt vielmehr die Arbeit zu ihrer eigenen Vervollkommnung. Ohne sie verfällt sie in „allgemeine Faulheit“ und „durchgängigen Müßiggang“, der alle „edleren“ Kräfte des Menschen vernichtet und Kunst wie Wissenschaft unmöglich macht.⁶⁵ Die Arbeit bringt dem Menschen

⁶⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §1, 557.

⁶¹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §1, 558: „Wenn wir den vollkommensten Regenten als den Stifter einer gewissen Republik betrachten; so werden wir uns ja nicht, aus dem einzigen Begriffe des Regenten selbst, eine platonische Republik in elysischen Feldern vorstellen, sondern auch die Lage und Natur des Landes, die Fähigkeit, Eigenschaft und Neigung des Volkes, mit in Betrachtung nehmen, um zu sehen, was der vollkommensten Weisheit eines Regenten, bey einem solchen Volke, in einem solchen Lande, anzuordnen gemäß wäre. Warum betrachtet man denn Gott nicht auch als den herrlichsten Werkmeister, aber in zerbrechlichen Gefäßen? Als den weisesten Regenten, aber über endliche Geschöpfe? So bliebe dem höchsten Wesen seine Ehre, bey aller Unvollkommenheit der Natur.“ Cf. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in Idem, *Philosophische Schriften*, vol. 4, c. 36, 461–462.

⁶² Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §4, 565: „Es ist aber [...] offenbar, daß solche Menschen, welche die Schöpfung und Vorsehung meistern, oft nach ihrem engen Erkenntnisse, und nach ihrer kurzen Einsicht von der Verbindung der Dinge, für unvollkommen und böse erklären, was in der That gut ist, und was zur Vollkommenheit sowohl des Ganzen, als der Geschlechter, Arten und einzelnen Dinge, gereicht. Daher es denn auch geschieht, daß sie das Böse in der Welt nach ihren irrigen Gedanken vermehren und vergrößern, und das Übergewicht des Guten desto weniger einsehen.“

⁶³ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §5, 570.

⁶⁴ Cf. TG AA II, 373: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwalten haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen *Candide* nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“

⁶⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §9, 589.

dagegen „sanfte Ruhe und Ergötzung“.⁶⁶ Im *Schlaraffenland* wäre demnach ein gesellschaftliches System unvorstellbar, weil die Eltern nicht für ihre Kinder sorgen müssten, sondern ein jeder nur nach seinen Gelüsten leben könnte. Es wäre die perfekte „robinsonsche“⁶⁷ Gesellschaft.⁶⁸ Diese Ausführungen decken sich in bemerkenswerter Weise mit Kants „*Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ sowie anderen seiner geschichtsphilosophischen Schriften. Kant zeigt darin die Notwendigkeit der Antagonismen der menschlichen Natur auf, d. h. dass die Natur den Menschen zur Arbeit und so auf den Weg der Höherentwicklung zwingen muss. Ein Einfluss Reimarus' auf Kant könnte demnach probabel gemacht werden.

Den Gedanken des Lukrez, der Mensch sei ein unterbemitteltes Tier, weist Reimarus zurück.⁶⁹ Der Mensch ist für ihn zwar in vielerlei Hinsicht ein Mängelwesen, weshalb er aber von der Providenz mit Vernunft und Moral ausgestattet worden sei. Diese Fähigkeiten erlauben es ihm, beständige zwischenmenschlicher Beziehungen zu etablieren, die als Ausgleich für die fehlenden Instinkte fungieren. Die angeborenen tierischen Fähigkeiten sind für den Menschen daher auch einengend, weil sie seine Vernunft- und Moralleistungen beschränken. Dies zeigt sich für Reimarus etwa in den Forderungen des Menschen nach Bequemlichkeit und Wohlstand. Wie ein Hund, der nur nach seinem Vorteil schießt, ist auch der Mensch zutiefst egoistisch, wenn er die eigene Natur nicht durch den moralisch geformten Intellekt bekehrt.⁷⁰ Allzu leicht etwa sieht man etwa in Schädlingseinsekten, die

⁶⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §12, 599.

⁶⁷ Kant verstand Defoes Geschichte von Robinson Crusoe idiosynkratisch (Cf. MAM AA VII, 122). Er zählte die Leserschaft des Romans zu einer Clique, die sich in eine sorgenfreie Südseewelt ohne gesellschaftliche Pflichten und Arbeit wünscht. Genau dasselbe konstatiert Reimarus mit seinem Schlaraffenland, wobei es m. W. nicht bekannt ist, ob Reimarus Defoe oder einen seiner vielen Nachahmer gelesen hat und eine ähnliche Interpretation wie Kant vertrat. Die Defoe-Forschung heutiger Zeit sieht dagegen in Robinson Crusoe eine kulturschaffende Figur bzw. sogar eine „Leitfigur der Moderne“ (Sommer, „Felix Peccator“, 214 Anm.).

⁶⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §5, 571–572: „Es würde mithin das ganze menschliche Geschlecht in eine rohe, wilde und vichische Lebensart verfallen seyn [...] Die Arbeitssamkeit ist überhaupt den Menschen gut, heilsam und nöthig. [...] je desto mehr, je mehr Schwierigkeiten dabey zu überwinden sind, und je mehr Kunst, Witz, Nachdenken, Vorsicht, Wissenschaft dabey angewandt worden.“

⁶⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §6, 573.

⁷⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §6, 575–576: „Ein Hund ist jetzt, bey seinem Hundesverstande vergnügt mit dem Brocken, die von des Herrn Tische fallen; er sucht sie wohl gar aus dem Sande und Staube begierig heraus. Es hindert nicht, daß er draußen liegen muß, daß er durch Schläge gewöhnt wird, dem Befehle zu gehorchen; er ist gleich

das menschliche Leben erschweren, ein Beispiel für die Ungerechtigkeit der Vorsehung. Für Reimarus übersieht aber der so Argumentierende, dass jede Kreatur zur Vollkommenheit der Welt auf ihre Weise beiträgt,⁷¹ obwohl der Mensch den Universalnexus vollends nie begreifen kann:⁷² So seien etwa die Schädlinginsekten dem Menschen durchaus „dienlich“, indem sie zur Reinlichkeit und Hygiene anregen—Kant erwähnt im übrigen das identische Beispiel in der „*Kritik der Urteilskraft*“.⁷³ Eine solche Betrachtung der Dinge vermag Dankbarkeit und Güte zu wecken sowie Gemütsruhe und Glückseligkeit zu schenken.⁷⁴ Die Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die in praktisch allen philosophischen Abhandlungen der Aufklärungszeit als moralisches Fehlverhalten bezeichnet wird, beruht auf dem Wesenszug des Menschen, „Ungemach“ und vorläufigen „Nachteil“ nicht als positive Chance wahrzunehmen, bzw. nicht anzuerkennen, dass bestimmte Vollkommenheiten *notwendig* Beschränkungen implizieren.⁷⁵

Die Klage über die Vorsehung und die Forderung nach einer besseren Welt muss sich daher als sinnlose Träumerei erweisen,⁷⁶ weil sie

munter, und freuet sich ungemein zu seinem Herrn, und zu einer guten Miene, die er bekömmt. Gebet ihm aber Menschenverstand, und sehet, wie alle seine Glückseligkeit verschwinden wird. Was? Denket er: ich soll die ganze Nacht über wachsam seyn, und muß dabey frieren? Alles im Hause schläft auf weichen Betten, ich allein muß mich auf hartem Holze und Steinen behelfen? Ich diene, ohne Lohn und Kleidung zu bekommen, für die bloße Kost, und kaum giebt man mir so viel als zur Sättigung: oder, wenn ich ja was bekomme, so muß ich als Gnadenbissen annehmen, was andere nicht mögen [...] das ist nicht länger auszuhalten. Kurz, er läuft davon [...] Ja, daß ich doch Hände, daß ich doch Sprache hätte! Denkt er, ich wollte mich nicht placken lassen. Er fluchet auf sein Schicksal, das ihn so hat lassen geboren werden, er stirbt vor Hunger und Verdrusse mit seinem Menschenverstande. Sehet hieran, was wir machen, wenn wir die Welt, und jedes Ding darinn, besser haben wollen, als es seyn kann, und als es die göttliche Vorsehung geordnet hat. [...] Das, was wir besser heißen, würde gerade dasjenige seyn, welches den Zustand der Dinge verdürbe; und was uns eine Unvollkommenheit oder etwas sehr Böses zu seyn dünkt, ist eben dasjenige, was zur Vollkommenheit der Dinge gehöret, und nach reiferer Einsicht gut zu nennen ist.“

⁷¹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §7, 578: „Die Kette der möglichen Lebendigen, der Zusammenhang der Dinge, kann keine Lücken leiden; kann nicht zerrüttet und zerrissen werden: und wenn wir es recht betrachten, so ist in dem Weltgebäude kein Stein umsonst, nichts so geringe und widrig, das nicht zur Vollkommenheit des Ganzen gehörte, und demnach nicht auch, wenigstens mittelbar, mit jeder Dinge Daseyn und Wohl übereinstimmte.“

⁷² Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §8, 582.

⁷³ KU AA V, 379.

⁷⁴ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §8, 582; cf. *ibid.*, IX, 602–603.

⁷⁵ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §9, 586.

⁷⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §13, 604.

nach Reimarus das Wesen der Dinge außer Acht lässt. Wenn etwa die Freiheit vom Schmerz eingefordert wird, vergisst dieser Anspruch, dass jedem lebendigen, materiellen Körper Schmerz möglich sein muss.⁷⁷ Den Übeln wird auch ein Potential zur Reifung der Tugenden zugeschrieben.⁷⁸ Ebenso ist der Tod eine notwendige Folge der „Maschinerie“ des Lebens und keine Folge des Sündenfalls. Aus sich heraus kann keine materielle Einheit bestehen bleiben. Ohne ein Absterben der Kreaturen käme es zur Überbevölkerung und zum Totalkollaps der Schöpfung. Eine Vorsehung, die den Tod als notwendigen Bestandteil des natürlichen Regelwerks ausschließt, enthält daher mehr Übel als Nutzen. Der Tod stellt demnach eine notwendige Implikation der guten Schöpfung dar.⁷⁹

Aus dem bisher Vorgebrachten wird deutlich, dass eine „wunder-tätige“ Vorsehung für Reimarus unmöglich ist. Gott kann *nicht* durch eine Intervention die Übeltäter strafen und die Frommen belohnen, wenn es den von ihm institutionalisierten Gesetzen zuwider läuft. Doch letztendlich wendet er alles Schlechte zum Guten,⁸⁰ vor allem durch die Kompensation erlittenen Unrechts mit ewigem Leben. Freilich könnte man einwenden, dass die Vorsehung zumindest bei Handlungen völlig verdorbener Menschen eingreifen müsse. Doch Reimarus lehnt auch dies ab. Für ihn sind die meisten Menschen eher einem moralischen „Mittelzustand“ zuzurechnen. Ein Eingreifen Gottes würde ihre guten Seiten außer Acht lassen und sie ihres autonomen Fortschritts berauben.⁸¹ Doch neben diesen partiell Schuldigen gibt es, wie Reimarus zugibt, auch vollkommen Unschuldige und Fromme. Aber auch für diese darf kein wundertätiges Eingreifen Gottes erwartet werden.⁸² Denn ein besonderer Schutz der Frommen vor den Taten der Bösen einschließlich deren sofortiger Bestrafung würde den Attributen Gottes widersprechen und wäre dem Wesen des Menschen schädlich. Es hieße nämlich Gott einen Fehler in der Ordnung des Universums zuzuschreiben, den er nun beheben müsse. Zusätzlich würde durch die Abän-

⁷⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §11, 597.

⁷⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §11, 598. Dies ist im Grunde das Argument der *person-making-theodicy* von John Hick. Cf. Kreiner, *Gott im Leid*, passim.

⁷⁹ Daher kann auch die Ernährungsart des „Raubtieres“ nicht gegen die gütige Vorsehung als Einwand angeführt werden. Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §10, 593. Für Reimarus ist also auch der erst durch Darwin aufgedeckte Populationszusammenhang zwischen Beute- und Raubtier noch göttlich eingerichtet. Cf. *ibid.*, 595.

⁸⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §13, 603.

⁸¹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §13, 606.

⁸² Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §14, 607ff.

derung der Naturgesetze auch mehr Schlechtes als Gutes bewirkt.⁸³ Außerdem führt für Reimarus der Glauben an eine stets intervenierende Vorsehung zu einem naiven Vertrauen auf einen übernatürlichen Beistand, das in der Handlungslethargie endet.⁸⁴ Der reformierte Prädestinationsglauben scheint nach Reimarus genau dieser Sicht Vorschub zu leisten.⁸⁵

Die negativen Wirkungen einer intervenierenden Vorsehung für die Moral wären für Reimarus fatal. Der Mensch würde nicht nur in Handlungslethargie versinken, sondern die Wohltaten der Vorsehung an die Stelle der Tugenden setzen.⁸⁶ Man würde nur mehr moralisch handeln, um eine Belohnung zu erhalten. Dies widerspricht aber dem ethischen Grundsatz, kein Mensch solle seine Pflicht „knechtisch thun“.⁸⁷ Im wahrhaft moralischen Handeln darf es daher nicht um die providentielle Belohnung gehen, sondern um das gute Gewissen, das „über alles geht“.⁸⁸ Aus der Befolgung dieses Sittengesetzes und der Zufriedenheit mit der Vorsehung fließt dann der Ausgleich von Moral und Glück, womit Reimarus Kant antizipiert.

⁸³ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 14, 608: „[...] je öfterer aber die Ordnung der Natur zerrütet [...] würde, desto mehr würde auch die Uebereinstimmung und Vollkommenheit der Welt geschmälert.“ Zur gegenwärtigen (systematischen) Diskussion um Wunder, cf. Richard L. Purtill, „Miracles: What If They Happen?“, in Richard Swinburne (ed.), *Miracles* (Oxford: Oxford UP, 1972), 189–205.

⁸⁴ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 15, 609.

⁸⁵ Reimarus führt etwa an, dass gerade jene Menschen nachlässig in der Moral seien, die ihren Reichtum und ihren Wohlstand als außerordentliche Fügung Gottes interpretierten. Hinsichtlich anderer Menschen aber verhielten sie sich intolerant und missgünstig; schnell würden andere, die keinen Wohlstand erwürben, als unfremd bezeichnet. Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 15, 610: „Aus eben der irrigen Vorstellung von der besonderen Vorsehung geschieht es, daß einige sonst nicht böse Menschen mit ihrem Gebethe, so zu reden, den Himmel zu stürmen gedenken, und Gott andere Rathschlüsse gläubigst abzwängen wollen, als seine ewige Weisheit festgesetzt hat; da sie vielmehr ihre Pflicht sorgfältig thun, und den Erfolg der göttlichen Vorsehung in gelassenem Vertrauen empfehlen sollten.“ Für eine systematische Darstellung des Vorsehungsbegriffs im Calvinismus cf. Tiessen, *Providence and Prayer*, 232–270 (Lit.).

⁸⁶ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 15, 610.

⁸⁷ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 15, 611; *Ibid.*, § 16, 613: „Mit dem Erkenntnis der Wahrheit und Vollkommenheit, mit der Ausübung von Pflicht und Tugend, hat er [Gott, U.L.] ein süßes Verlangen, und eine innere Beruhigung und Zufriedenheit, als eine eigenthümliche Belohnung, verknüpft, welche über alles geht, und ihn nimmer fehl schlägt.“

⁸⁸ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, § 16, 613.

Zusammenfassung

Reimarus steht in der Tradition von Leibniz, Wolff und Malebranche. Er vertritt daher ein weitgehend sapiential-ordinatives Vorsehungsverständnis. In der perfekt aufeinander abgestimmten Welt gibt es für Reimarus keinen Platz für ein supranaturales Eingreifen Gottes. Dieses würde nur die weisheitliche Ordnung der Schöpfung stören und negative Folgen auf die menschliche Moral haben. Gott hält sich zurück und wird zum fernen Beobachter, der nur noch durch die Erhaltung der Welt, den Konkurs und die spezielle Verknüpfung von Zweitursachen wirken kann. Offenbarung und Wunder werden somit unnötig.

Das Leid, das den Menschen trifft, stammt nach Reimarus' Ansicht aus den Beschränkungen der Materie bzw. dem Missbrauch der Freiheit. Auch der Tod wird nicht mehr als Strafe für den Sündenfall, sondern als natürliches und notwendiges Faktum ernstgenommen. Dennoch bleibt es Gottes Aufgabe, alle Übel zu einem guten Ende zu verknüpfen. Das Subjekt muss sich ferner der Vorsehung unterwerfen, um Erfolg in der Kontingenzbewältigung⁸⁹ sowie Fortschritt in den praktischen Tugenden zu haben. Reimarus erkennt auch die providentielle Einsetzung der Arbeit an und sieht sie als wesensnotwendigen Bestandteil menschlichen Lebens an. Damit widerspricht er der christlichen Theologie, die Arbeit und Mühe als Folgen des Sündenfalls gesehen hatte. Dass auch die Wissenschaft zum Plan der Vorsehung gehört und die Mängel des Menschen ausgleicht, weist darauf hin, dass sich Reimarus dem Fortschrittsdenken der Aufklärung anschließt, das von der Wissenschaft die Höherentwicklung des Menschen erhofft. Reimarus antizipiert mit der Zentralstellung des Menschen aber auch das anthropologische Modell Kants, welches das Kulturschaffen des Menschen für die Erreichung des Endzwecks der Schöpfung voraussetzt. Man bemerkt aber zwischen den Zeilen, dass er diesen Endzweck in der real existierenden Welt sieht. Diese Interpretation findet Bestärkung, wenn man bedenkt, dass *alle* positiven Wirkungen, die das Leid evoziert, weltimmanent sind.⁹⁰

⁸⁹ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §19, 621–623.

⁹⁰ Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §20, 624. Die Freude auf eine postmortale Existenz, die das Leid hervorbringt, spielt für Reimarus eine marginale Rolle.

KAPITEL 9

JOHANN FRIEDRICH WILHELM JERUSALEM (1709–1789)

Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), Schüler von Carpzov und Gottsched, gehört zu den Gründervätern der neologischen Bewegung.¹ Die Neologie anerkennt allerdings nur die natürliche Gotteserkenntnis² und bestreitet—entgegen den orthodoxen Wolffianern—die Intelligibilität der positiven Offenbarung.³ Vor allem die Erbsündenlehre wird von ihr kritisiert, da sie in ihren Augen die Menschenwürde herabsetzt.⁴ Das Christentum wird daher deistisch als moralische Religion interpretiert, während das Judentum—zumindest für Jerusalem—als unreflektierte, kindliche Religion angesehen wird.⁵ Die Neologen verfassen, trotz ihres eklektischen Gebrauchs wolffischer Ideen kein lehrbuchartiges System.

Auch Kant schätzt Jerusalem, was sich etwa am Besitz der ersten beiden Teile von Jerusalem's „*Betrachtungen*“ in einer Ausgabe von 1780 zeigt.⁶ Daniel Jenisch (1762–1804) schreibt sogar am 14. Mai 1787 an Kant: „Der ein und achtzigjährige Jerusalem selbst sagte neulich zu mir: ‚ich bin zu alt, um Kanten nachzuspeculiren: aber sein Aufsatz in der Berliner Monatschrift über das Orientiren ist das Echo

¹ Feiereis, *Die Umprägung*, 43.

² Feiereis, *Die Umprägung*, 44.

³ Aner, *Theologie der Lessingzeit*, 145–146; 151.

⁴ Barth, *Die protestantische Theologie*, vol. 1, 140.

⁵ Daher sei es auch nie die Absicht der Vorsehung gewesen, das Judentum allgemein zu verbreiten. Das innere Wesen des Judentums war zu regionaltypisch. Sie sollte „[...] nicht länger dauern, als bis der Zustand der Welt die Menschen zu einer erleuchteten allgemeinen Religion fähig machte, nach welcher sie Gott im Geist und in der Wahrheit, und in allen Gegenden der Welt in einerley Geiste dienen sollten. Sollte nun diese wieder in eine mosaische Polizey eingekleidet werden? Dies hieße, der Vernunft den Leitzaun der Kindheit wieder anlegen, und das Licht des Mittags in die Morgendämmerung zurück versenken.“ (Jerusalem, *Betrachtungen I*, VIII, 391) Damit wendet sich Jerusalem aber nicht nur gegen das Judentum, sondern auch gegen jede christliche Konfession, die über die moralische Religion hinausgeht und auf die „rohe“ Stufe der Opferreligion zurückkehrt.

⁶ Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 09006.

meines Glaubensbekenntnisses [...]“⁷ Als Prinzenenerzieher (ab 1742) in Wolfenbüttel gelingt es Jerusalem nicht nur bildungspolitischen Einfluss auszuüben, sondern auch sein berühmtestes Werk, die mehrbändigen „*Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*“ (1768) zu verfassen,⁸ deren Titel schon die Nähe zu Reimarus' Werk aufzeigt.⁹ Anders als Reimarus geht Jerusalem auch auf die jüdisch-christliche Tradition ein und traktiert diese in seinem zweiten Band in neologischer Manier recht positiv, während der erste Band ausschließlich rationaltheologischen Fragen gewidmet ist, unter denen die Vorsehung breiten Raum einnimmt. Sein Diktum „Die ganze Geschichte meines Lebens ist nichts als ein Tagebuch dieser Vorsehung“¹⁰ zeigt im übrigen die zentrale Stellung, die der Providenz in seinem Denken eingeräumt wird.

Das Wesen der Religion und die Vorsehung

Da heilsgeschichtlich-theologische Entwürfe durch die Bibelkritik des 18. Jahrhunderts immer mehr in einen Plausibilitätsnotstand geraten, ziehen sich Philosophie und Theologie auf eine geschichtsphilosophische Systematisierung der Vorsehungslehre zurück—auch Jerusalem. Er folgt darin als einer der ersten deutschsprachigen Denker Iselins Fortschrittshypothese in „*Die Geschichte der Menschheit*“ (1764). Dabei geht es ihm zum einen um die Auffindung einer geschichtsmächtigen Gesetzmäßigkeit, zum anderen aber auch um die Möglichkeit, Sinnstiftung für das Individuum aufzuzeigen.¹¹ Damit wird zugleich eine

⁷ AA X, 485.

⁸ Sommer, „Neologische Geschichtsphilosophie“, 181.

⁹ Wolfdietrich von Kloeden, „Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon vol. 3* (Nordhausen, Bautz: 1992), 62–67; Fritz Meyen, „Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Abt von Riddagshausen (1709–1789),“ *Braunschweigisches Jahrbuch* 53 (1972): 159–182; Isa Schikorsky, „Urteile über eine ‚charakterisirte‘ Person. Zum 200. Todestag von Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789),“ *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts* 1 (1989): 51–54. Cf. den detaillierten Sammelband von Klaus Erich Pollmann (ed.), *Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789). Beiträge zu einem Colloquium anlässlich seines 200. Todestages* (Braunschweig: Stadtbibliothek Braunschweig, 1991).

¹⁰ Johann Friedrich Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion vol. 1* (Braunschweig: 1776), IV, 113.

¹¹ Andreas Urs Sommer, „Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Jerusalem's ‚Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion,“ *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 9 (2002): 169–217, hier: 176.

Theodizee geliefert und zur Zufriedenheit¹² mit der göttlichen Vorsehung aufgerufen.

Die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst, seinem Mitmenschen und Gott führt Jerusalem auf die Vorsehung zurück, so dass ihre Leugnung die Aufhebung Moral nach sich zieht.¹³ Die Erfüllung dieser Pflichten ist daher auch der Endzweck der Schöpfung, so dass die Vollkommenheit einer Religion an ihrer Pflichterfüllung ablesbar ist.¹⁴ Die Vorsehung begründet auch die Intelligibilität der Moralität, insofern sie es ist, die alles zu einem guten Ausgang verknüpft, d.h. die ausgleichende Gerechtigkeit im postmortalen Zustand hervorbringt: „Wenn keine Ewigkeit ist, so ist auch keine Vorsehung, so ist alles blinde Nothwendigkeit oder Zufall; vor Unglücksfällen schützt mich aber auch keine Tugend.“¹⁵

Die Empfindungen der Dankbarkeit und des Lobes gegenüber der Liebe und Vorsehung Gottes können aber nur dann wahrhaftig sein, wenn der Mensch tatsächlich von dem Verlangen getragen ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Ohne Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen, bleibt die Liebe des Menschen „blinde gefährliche Schwärmerey“.¹⁶ Die Angleichung selbst setzt aber ein Wissen um den göttlichen Willen und damit um den Vorsehungsplan voraus, so dass die Kenntnis der Vorsehung Grundlage aller echten Gotteserkenntnis ist. Zentral ist dafür die Naturordnung, deren Vollendung nur der Mensch einsehen kann und sich so als Zentrum der Schöpfung ausweist:

[D]er Mittelpunkt aller dieser Vollkommenheit ist der Mensch. Denn der Mensch hat allein die ausgebreitete glückliche Fähigkeit, dass er sie erkennen, dass er sie ganz empfinden, und zur Vermehrung seiner Glückseligkeit ganz brauchen kann.¹⁷

Daraus leitet Jerusalem auch die besondere Berufung des Menschen zur Moral ab.¹⁸ Die *wahre* Religion, die aus der natürlichen Gotteser-

¹² Der Neologe Georg Joachim Zollikofer (1730–1788) hat es sogar als Hauptaufgabe des Christentums gesehen, die Zufriedenheit mit der Vorsehung zu vermitteln. Cf. Georg Joachim Zollikofer, *Einige Betrachtungen über das Übel in der Welt*, (Leipzig: 21784), 4; Sommer, „Neologische Geschichtsphilosophie“, 177.

¹³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 331; *ibid*, VIII, 358. Zitiert nach Bandzahl, „Betrachtung“ (= Kapitel) und Seite.

¹⁴ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 331.

¹⁵ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 374.

¹⁶ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 335; VIII, 337–338.

¹⁷ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 338–339.

¹⁸ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 340: „Ohne sie ist der Heilige ein Schwärmer,

kenntnis folgt, erzieht auch den Menschen zu einem sittlichen Wesen, dem die eigene Glückseligkeit sowie die seiner Mitmenschen, als auch der Schöpfung, am Herzen liegt¹⁹—sie zeigt ihm seine Berufung. Nur der religiöse Mensch geht über die Legalität hinaus und kommt zu einer moralischen Existenz, womit Jerusalem Kants Unterscheidung zwischen „legal“ und „pflichtmäßig“ antizipiert.²⁰ Die wahre²¹ Religion muss demnach auch vollendete Moral sein: „Daher können menschliche Begabungen und Güter auch nicht gleichmäßig verteilt sein, weil eine solche Verteilungsgerechtigkeit nie die zentrale Tugend der „Wohltätigkeit“ hervorbringen könnte.“²² D.h. erst durch die unterschiedliche Austeilung der Güter wird der Mensch dazu angeregt, moralisch zu handeln: „Die Austheilung behält der Schöpfer sich vor; aber die Anwendung beläßt er uns; sonst hätte er unsre Würde zu sehr eingeschränkt.“²³ Daher ist es auch nur Pflicht in dem Maße zu geben, wie man empfangen hat. Dies bezeichnet Jerusalem als Pflicht zur „allgemeinen Liebe“.²⁴ Die Allgemeinheit der Liebe darf kein *spezifisches* Objekt besitzen, weil sonst die Triebe des Menschen zerstreut werden. Diese Pflicht muss demnach der Erfüllung als solcher dienen—die Nähe zum moralischen Formalismus Kants ist offensichtlich. Aber auch bei der Ausprägung der „allgemeinen Liebe“ hat die Vorsehung ihre Hand im Spiel: Denn wenn der Mensch aus dem natürlichen Kreis seiner Familie, die er achtet und ehrt, heraustritt, steht er einer fremden Masse gegenüber, der er nur Liebe entgegenbringen kann, wenn sie ihm „zugänglich“ wird. D.h., tritt der Mensch der Menschheit „allgemein“ gegenüber, kann er sich ihr gegenüber *nicht* moralisch verhalten, weil eine solche Handlung über seine Kräfte und sein Vorstellungsvermögen geht. Die Vorsehung hat seiner Vernunft daher Subsumptionsbegriffe implantiert, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit aufschließen: Dies sind *Beruf, Gesellschaft, Bürgertum, Vaterland, Religionsgemeinschaft*

der Weise ein Marktschreyer, der schöne Geist ein Comödiant, ohne sie ist der Held nicht mehr wie ein starker Mann.“

¹⁹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 343f.

²⁰ Cf. GMS IV, 397–399; MS AA VI, 391: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht: Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist so wie die vorige verdienstlich: weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht.“ Cf. MS AA VI, 446.

²¹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 360: „Religion und Tugend ist ihrer Natur nach Eins, wie die Vollkommenheiten in Gott eins sind.“

²² Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 348.

²³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 349.

²⁴ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 351.

und der Begriff des *Untertanen*.²⁵ Erst diese Kategorien *ermöglichen* moralisches Verhalten, weil sie den Anderen sozusagen ontologisch für die eigene Person aufschließen und ermöglichen, sich geistig an seine Stelle zu setzen.²⁶

Zur Verfeinerung der allgemeinen Liebe ist nach Jerusalems Ansicht die christliche Morallehre von Nutzen.²⁷ So etwa führt etwa erst der christliche Gedanke von der *Einwohnung Gottes in der Seele*, d.h. der Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen, zur wahrhaftigen Tugend.²⁸ Dies besagt m. E. aber nicht, dass das Christentum durch seine Gnadenwirkungen Tugend ermöglicht, sondern dass der „Gedanke“ an die Einwohnung Gottes als „Idee“ zur Erzeugung von Moral und Sinn gebraucht wird,²⁹ womit sich eine Brücke zu Kants Religionsphilosophie schlagen lässt.³⁰ Einwohnungsgedanke und Vorsehungsglauben motivieren für Jerusalem aber nicht nur zur Moralität, sondern ermöglichen es auch, Leid und Unglück zu bewältigen, leisten also auch Kontingenzbewältigung.³¹ Daher kann für Jerusalem auch nur der Atheist innere Unruhe spüren, da er zu keiner Lösung seiner existentiellen Probleme gelangt.³²

²⁵ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 352.

²⁶ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 354–355: „[...] so bald wir uns mit unsern Empfindungen in die Stelle unsers Nächsten setzen, und da wird es uns nie mehr möglich seyn, seine Niedrigkeit oder Schwachheit zu mißbrauchen, und seine Ruhe, seine Zufriedenheit und Freude zum Opfer unsrer Ueppigkeit unsers Stolzes, oder unsrer Wohl lust zu machen. Dies ist unser großes Gesetz [...] Es bewahret uns nur, daß wir nicht ungerecht, nicht unmenschlich werden.“

²⁷ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 355–358; 358: „Dies ist unsre Religion: die Liebe Gottes, die sich in einer allgemeinen Wohlthätigkeit und Menschenliebe thätig macht.“

²⁸ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 361.

²⁹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 363.

³⁰ RGV AA VI, 62.

³¹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 362.

³² Diese innerliche Unruhe sieht Jerusalem als Beweis für die Unmöglichkeit, Gottes Existenz sowie seine Vorsehung zu widerlegen. Gebe es einen wirklich überzeugenden Beweis, müsste sie zum Erliegen kommen. „Der Gedanke ist so stark, daß er durch alle seine falschen Systeme dringt, wie das Licht der Sonne, das sich auch mit verschlossenen Augen noch fühlen läßt. Wäre es aber möglich, sich ein System zu erdenken, das diese Vorstellung von Gott und einer Vorsehung, als unmöglich, aus der Seele ganz entfernte, da würden diese Empfindungen von Ruhe und Unruhe sich auch zugleich verlieren.“ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, VIII, 374.

Der Vorsehungsglaube in Absetzung von Un- und Aberglauben

Jerusalem setzt sich *expressis verbis* vom *radikalen Deismus* ab, der die Existenz Gottes bejaht, aber seine Vollkommenheiten einschließlich der Providenz minimiert.³³ Konsequenter benennt er daher das „böse Herz“³⁴ als Ursprung einer Theologie, die Gott nur als *prima causa* versteht und der Materie die Rolle der Vorsehung zuschreibt,³⁵ weil sie glaubt, die Vollendung auch ohne die göttliche Providenz zu erreichen. Die *atheistische Philosophie*, welche die Vorsehung leugnet, müsste ferner, um konsequent zu sein, zu Euthanasie und Suizid ermutigen und eindeutig die Nichtexistenz Gottes beweisen. Ersteres tut sie nicht und Letzteres kann sie nach Jerusalems Ansicht nicht leisten. Der Glaube vermag den Menschen zwar nicht glücklicher zu machen als den Atheisten, ermöglicht ihm aber nach Jerusalem eine weitaus positivere Sicht der Dinge, „[...] denn er genießt sie, als ihm zuge dachte Wohltaten Gottes [...]“, als „Freuden, wobey er Gott danken darf; denn er genießt mit der Mäßigung, die ihm die Religion vorschreibt.“³⁶

Unter *Aberglauben* versteht Jerusalem alle Zusätze zur Religion, die ohne Erkenntnis oder Prüfung als wesentlich angesehen werden.³⁷ Der Aberglaube läuft also auf eine Missachtung der Vernunft hinaus, so dass Religion entweder zur Mythologie verkommt oder zur „speculativen Gedächtniswissenschaft“, weswegen „Dummheit [...] nie Religion werden“ könne.³⁸ Die Erkenntnisse aus Philosophie und Naturwissenschaft sind daher unabdingbar notwendig, um den Glauben an die Vorsehung zu legitimieren.³⁹ Wahre Aufklärung reinigt die Religion

³³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 394.

³⁴ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 398.

³⁵ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 394.

³⁶ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 405. Diese Vorstellung deckt sich mit der Grundvorstellung der ignatianischen Spiritualität vom „Verkosten der Dinge von innen her“. Cf. Karl Rahner: *Die Logik der existentiellen Erkenntnis*, in: Friedrich Wulf (Hg.): *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556/1956*, Würzburg 1956, 343–405.

³⁷ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 407.

³⁸ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 409.

³⁹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 410. Auch wenn die eigene Vernunft viel Eindeutiges erkennen kann, so muß sie doch an der Allgemeinheit der Religion ihre Grenze finden. Der Mensch kann sich also seine Religion nicht selber schaffen und sie dem anderen aufzwingen: „Meine Einsichten und Erklärungen können mir einleuchtend, wahr, und wichtig scheinen; ander dem andern sind sie vielleicht dunkel, schwach, und anstößig: Welche Verwägenheit, wenn ich mir es einfallen ließe, sie der Religion, als wesentlich zuzufügen, und sie andern, als solche, vorzuschreiben

von unwichtigen Zusätzen, ohne zugleich dem Menschen den sicheren Halt zu nehmen.⁴⁰

Die Differenzierungen der Vorsehungslehre

Als Voraussetzung seiner Vorsehungslehre legt Jerusalem die Einsicht zugrunde, dass Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt existiert und „[...] dessen ganze Natur in einer unveränderlichen Neigung zur höchsten Vollkommenheit besteht.“⁴¹ Schon auf der ersten Druckseite seiner Überlegungen weist Jerusalem die Sicht der allgemeinen Vorsehungslehre, die Gott lediglich die Einrichtung der Naturgesetze und die Sorge für die Gattungen zuschreibt, zurück. Diese Lehre reicht seiner Ansicht nach nicht aus, um einen persönlichen Gottesbezug bzw. eine Religion zu fundieren. Die Gotteserkenntnis wird so auf halbem Wege abgebrochen:

Ich hätte also noch gar keine Religion; denn ich hätte für meine Handlungen noch keine wahre Richtschnur, für meine Ruhe keinen zuverlässigen Grund, und meine zukünftige Bestimmung bliebe mir noch eben so dunkel, als wenn ich gar keinen Gott kannte.⁴²

Wenn Gott existiert, so ist sich Jerusalem sicher, muss auch eine universale Vorsehung existieren, da ihre Nichtexistenz der Allwissenheit und Allmacht des höchsten Wesens widersprechen würde. Ebenso undenkbar ist es für Jerusalem Gott nur als *prima causa* zu begreifen, da Erhaltung, Entwicklung und Veränderung der Natur die real vorhandenen Absichten und Wirkungen Gottes beweisen.⁴³ Dies widerspricht nicht dem naturwissenschaftlich feststellbaren *nexus mechanicus*, da Gott ja die Folgen der Ereignisketten vorausgesehen und mitintendiert hat. Allerdings ist die *providentia specialis* dann nur mehr indirekt am Werk. Aller-

oder aufzudringen. Eine jede Vernunft hat das Recht, für sich selbst zu denken, und die einfältigste hat das Recht, den Grund ihrer Religion selber sehen zu wollen. [...] Religion ohne Erkenntnis ist Menschheit ohne Vernunft; wenn ich das letztere wegnehme, was bleibt vom erstern übrig? Ja wenn die Religion in nichts als leeren Formeln oder Gebräuchen bestünde, so wäre die Erkenntniß entbehrlich [...]“ Ibid., 410–411.

⁴⁰ Allerdings müssen die „Zusätze“ behutsam entfernt werden, cf. Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IX, 414–415; *ibid.*, 418 porträtiert er den Katholizismus als Religion voller „Unglauben“.

⁴¹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 73.

⁴² Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 74.

⁴³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 75.

dings scheint ein solches Verständnis nicht mehr weit vom (Semi-)Deismus zu liegen, d. h. von einer Marginalisierung oder sogar völligen Ausschaltung von Gottes direktem Welthandeln, was Jerusalem allerdings nicht eingesteht.⁴⁴ Er sieht es als Vorteil seiner eigenen Vorsehungslehre, die große Parallelen zu Malebranche, Leibniz und Wolff besitzt, an, dass die allgemeinen Gesetze der Natur das *ständige* Eingreifen Gottes zum Wohl des Einzelnen unnötig machen, da sich Gott in der Ordnung der Natur offenbart.⁴⁵ Ein Eingreifen Gottes aus speziellem Anlass—etwa der Notlage eines Individuums—betrachtet Jerusalem als dem Wesen Gottes unwürdig. Damit wird folglich auch das Bittgebet wie bei Bayle zum opportunistischen Verhalten erklärt:⁴⁶ Denn wie sollte nach der Ausschaltung der aktualistischen Providenz das Bittgebet noch Sinn machen? Jerusalem betont aber an anderer Stelle, Gott höre das Gebet *so, als ob* er es zum ersten Mal vernehme, und justiere daher die Naturgesetze von Ewigkeit her „*neu*“ aus.⁴⁷ Dann würde sich aber Gott selbst „täuschen“, was bereits Crusius als widersprüchlich abgelehnt hatte.⁴⁸ Jerusalem scheint dieses Problem im Verlauf des Textes selbst bemerkt zu haben, denn wenig später ändert er seine Meinung und spricht davon, dass das Gebet keine Abänderung des Naturverlaufs erreichen könne,⁴⁹ sondern nur den Charakter eines „leeren

⁴⁴ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 76–77: „Ich mag mir diese Erhaltung erklären, wie ich will; ich mag sie als einen Mechanismus ansehen, wobey Gott weiter nichts getahn, als daß er bey der Schöpfung die ersten Kräfte hervorgebracht, sie zusammengesetzt, und sie hernach ihrer innerlichen Würksamkeit überlassen habe; oder ich mag annehmen, daß diese Erhaltung nichts als ein immerfortdauernder Einfluß des allmächtigen schöpferischen Willens sey: So bleibt dieser Schluß wenigstens allemal derselbe, daß unmöglich eine Würkung in der Welt seyn könne, die Gott nicht wisse, die er nicht vorhergesehen, die er nicht genehmiget; und so schließe ich mit eben der Zuversicht, daß [...] seine ganze Gottheit sich auch mit dir noch besonders beschäffligen müsse.“

⁴⁵ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 78: „Ein allgemeines Gesetz brachte dich, nimmt dich wieder weg, bringt einen andern an deine Stelle, ohne daß diese Ordnung darunter im geringsten leidet.“

⁴⁶ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 78–80.

⁴⁷ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 109: „Auch ist mein Gebet deswegen nicht umsonst. Es behält in seinem göttlichen Rathschlusse denselben Einfluß, den es haben würde, wenn es möglich wäre, daß Gott diesen Augenblick zuerst bemerkte; oder umgekehrt, es hat denselben Einfluß, den es gehabt haben würde, wenn ich wirklich in dem Punkte der Ewigkeit schon existiret hätte, wo ich seinem unendlichen Verstande mit meinem ganzen Verhalten gegenwärtig war.“

⁴⁸ Cf. Erster Teil: 6. Crusius.

⁴⁹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 112: „Wunder erwarte ich also nicht; und gesetzt, daß seine ganze Allmacht auf mein Gebet jederzeit bereit stünde, würde ich dann

Kompliments⁵⁰ besitze. Dieses Kompliment besteht in einem Akt der Zuversicht gegenüber der Vorsehung. D.h. das Gebet bleibt immanent und doch nicht immanent!

Dies bedeutet für Jerusalem aber nicht, Gott *Gleichgültigkeit* zu präzisieren und ihm die Güte und Vorsorge für die Menschen abzuspochen. Er weist vielmehr auf die göttliche Allwissenheit hin, die alle Notlagen des Menschen voraussieht. Und weil diese voraussieht, sind die Übel mitintendiert und können auch nicht abgeändert werden, da sie zum Besten des Ganzen existieren. Damit ist der einzelne Mensch und sein Schicksal in den Vorsehungsbeschlüssen Gottes bereits enthalten, d.h. die spezielle Vorsehung wird vom *decretum aeternum* her gedacht:⁵¹ „Wie klein muß ich Gott machen, wenn ich ihn so groß machen will, dass er mich nicht kennen soll! Und warum sollte ich diesem allwissenden Gotte zu klein seyn?“⁵²

Um eine Verwechslung mit dem deistischen Konzept zu vermeiden, nimmt Jerusalem bei der Rede von der Vorsorge für das Menschengeschlecht den Begriff der speziellen Vorsehung auf, auch wenn er unter diesem kein spezielles Eingreifen versteht, sondern nur die von Ewigkeit her bestimmte Einrichtung und Feinabstimmung der Naturgesetze im Hinblick auf den Menschen. Jerusalems Argument geht davon aus, dass in der anorganischen und organischen Welt die Glückseligkeit der Dinge gesetzmäßig geregelt ist. Im Fall des Menschen scheint dies nicht möglich,⁵³ weswegen die *providentia specialis* notwendig ist. Die speziellen

durch alle Wunder glücklicher werden können, als er es von Ewigkeit nach seiner unendlichen Weisheit und Güte über mich versehen hat?“

⁵⁰ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 110.

⁵¹ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 88–89: „Welche Vernunft kann die Weisheit der Gesetze, die eine solche Ordnung erhält, genug bewundern? Aber welche Vernunft kann sich auch solche Gesetze ohne die allerspeciellste Vorsehung gedenken, und die Erhaltung einer solchen Ordnung sich als möglich vorstellen, ohne daß das Maaß der Fruchtbarkeit eines jeden Geschöpfs, die besondere Natur und Vermehrungskraft eines jeden Insects [...] zugleich mit gegenwärtig gewesen wären? Selbst dieses, daß eine jede Art von Geschöpfen ihr besonders Erhaltungsgesetz hat, setzt die allerspeciellste Vorsehung schon voraus. Denn da alle diese Gesetze eben dadurch besondre Gesetze sind, daß sie sich auf die besondre Bestimmung eines jeden Geschlechts, auf die Art und das Maaß seiner Vermehrung [...] mit einem Worte, auf das Verhältnis mit der ganzen Natur beziehen, so läßt sich die Einrichtung dieser Gesetze gar nicht gedenken, ohne die allergenaueste Vorstellung dieses unendlichen Details in dem Verstande Gottes dabey zugleich zu gedenken.“

⁵² Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 83.

⁵³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 95. Ibid., 97–98: „Es ist wahr, das Geschlecht bleibt. Aber dies mag für Insecten genug seyn; für Geschöpfe, die mit Vernunft und Empfindung erschaffen wurden, sind Erhaltungs- und Verdauungsglieder nicht genug.“

Dekrete Gottes sind aber nicht in der Zeit gefasste Beschlüsse, sondern vielmehr von Ewigkeit her eingerichtete Folgen der Dinge, die auf die Glückseligkeit des Menschen abzielen. Die *providentia specialis* wirkt also wiederum gesetzmäßig. Daher muss Jerusalem auch die Möglichkeit der Durchbrechung der Naturgesetze zum Zweck eines Wunders verneinen.⁵⁴ Dass der Mensch dennoch die Aktualisierung der göttlichen Ratschlüsse erwartet, führt Jerusalem auf die Beschränktheit des menschlichen Geistes und seiner sprachlichen Ausdrucksmittel zurück.⁵⁵

*Die Notwendigkeit der Offenbarung für
einen angemessenen Vorsehungsbegriff*

Einen Bezugspunkt zu Kants „*Muthmaßlichem Anfang der Menschheitsgeschichte*“ entdeckt man im zweiten Band von Jerusalems *Betrachtungen*. Dort zeigt er auf, dass Gott den ersten Menschen nicht sich allein überlassen konnte. Gott musste ihm durch eine „unmittelbare Anweisung“ zu Hilfe kommen, um sein Leben zu erhalten. Denn der Mensch kann sich im ersten Moment seiner Existenz der Vernunft noch nicht bedienen, besitzt aber auch nicht mehr die Instinkte des Tieres. Diese Supplementierung erfolgt für Jerusalem durch einen göttlichen „Unter-

Menschen, wie demüthigend für euch! Dem Gott, der den Blumen ihre Staubfäden zugezählet, und für das geringste Insect mit so vieler Liebe sorgt, [...] diesem eurem Schöpfer soll es genug seyn, daß ihr wie ein Geschlecht von Maden fortdauert! Ich weiß, wie klein ich bin [...] Aber wenn ich mich als ein Geschöpf des weisesten und besten Wesens [...] ansehe, wenn ich mich als ein Glied in der allgemeinen Verbindung der Dinge ansehe, so höre ich auf mir klein zu seyn, so bin ich mir wichtig, so ist jeder Punkt meiner Existenz, so sind alle meine Handlungen [...] dem Schöpfer selbst wichtig [...].“

⁵⁴ Sommer, „Neologische Geschichtsphilosophie,“ 185.

⁵⁵ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 102–103: „Er denkt also bey der besondern Vorsehung, die über ihn waltet, weiter nichts als dies, daß sein Gott ihn mit seiner Liebe kennt, daß derselbe als ein heiliger und gerechter Gott alle seine Absichten, seine Handlungen, seine Schwachheiten kennt, und daß alle seine Verbindungen, alle Veränderungen und Schicksale seines Lebens, von seiner ewigen Weisheit und Güte hiernach gewählt und geleitet, und wenn auch *nicht unmittelbar* gewählt, dennoch aus den weisesten Absichten von ihm zugelassen sind. [...] Dies ist die specielle Vorsehung, die der Christ sich denkt, die speciellste, die er zu seiner Ruhe sich denken kann. Die Dunkelheit, die hiebey noch übrig bleiben könnte, liegt bloß in der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache, daß wir die gegenwärtige Erkenntnis Gottes, und das, was Gott von Ewigkeit sah und beschloß, als verschieden ausdrücken.“ Cf. *ibid.*, 105.

richt“⁵⁶, den er aber nicht genauer spezifiziert.⁵⁶ In seiner Analyse der Religionsgeschichte zeigt Jerusalem ferner, dass der Mensch, der keine universale Vorsehung anerkennt, ein zwanghaft-neurotisches Interesse an der Zukunft besitzt. Deshalb habe man in der Vergangenheit Opfertempel und Orakel institutionalisiert. Auch den mystischen Verzückungen steht er ablehnend gegenüber und reduziert die enthusiastischen Konvulsionen zu nervlichen Überanstrengungen.⁵⁷ Erst die *Entwicklung der Vernunft* und die Ausbildung der Naturwissenschaft haben einen intellektuell redlichen Vorsehungsbegriff ermöglicht. Damit wird die *Naturwissenschaft selbst zum Instrument der Vorsehung*, da ihr Beweis von der Regelmäßigkeit des Universums einen deutlichen Begriff von Gottes Weisheit ermöglicht.⁵⁸

Die Religion ist nach Jerusalem's Auffassung ursprünglich monotheistisch. Erst die mangelnde Vernunft des Menschen hat sie polytheistisch verdorben und einen inkohärenten Vorsehungsglauben geschaffen.⁵⁹ Mit der Offenbarung der biblischen Heilsgeschichte ereignete sich nicht nur die Restitution des Monotheismus, sondern auch eines intellektuell redlichen Providenzkonzepts.⁶⁰ Die *revelatio divina* erzieht also ähnlich wie dies Lessing und Herder verstehen: Die im Rohzustand befindliche Vernunft wird durch die Offenbarung Gottes—als Information verstanden—zu ihrer Entfaltung geführt.⁶¹ Jerusalem ver-

⁵⁶ Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen von den vornehmsten Wahrheiten der Religion* vol. 2 (Braunschweig: 1785), I, 15.

⁵⁷ Jerusalem, *Betrachtungen* vol. 2, I, 21–22. Zum Phänomen der Konvulsionen bzw. der Konvulsionisten cf. Knox, *Christliches Schwärmertum*, 334–348.

⁵⁸ cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §116, 117: „Scilicet id demum miraculo deprimamus, si quis eventus aliter contingat, quam ab constitutis in quolibet rerum genere mutationum legibus repeti efficique poterat. Igitur ut miraculum existat valuisse ante, necesse est, certas quasdam leges, a quibus discedi possit. Non igitur in principio rerum, ubi hae leges demum constitutae sunt, miraculo fuit.“

⁵⁹ Jerusalem, *Betrachtungen* vol. 2, I, 33.

⁶⁰ Jerusalem, *Betrachtungen* vol. 2, I, 35.

⁶¹ Jerusalem, *Betrachtungen* vol. 2, I, 35–36: „In dem Lichte, worin, wie ich schon gesagt, Rousseau das Glück hat dies Buch der Natur jetzt lesen zu können, findet freylich seine Vernunft alle diese Wahrheiten mit Deutlichkeit und Ueberzeugung. Aber die Vernunft ist sich überall gleich; und dies Buch liegt vom Anfang der Schöpfung in Afrika und Amerika eben so offen als bey uns; warum lieset es nun der Caffrer und der Hurone nicht eben so geläufig als Rousseau? Wo hat die Natur mehr Reize als in Griechenland und in Italien? Wo hat die Vernunft sie mehr studiret? [...] und dennoch blieb bey allem ihren übrigen Scharfsinn ihre Verblendung hierin so groß, daß man deren Beschreibung für ganz unglaublich und für ein Pasquil auf die Vernunft halten müßte, wenn die Vorsehung uns nicht die authentischen Beweise davon aufbehalten hätte.“

steht die „Uoffenbarung“ ähnlich wie Herder, Lessing oder Hamann, nämlich mehr oder minder als Illumination, das heißt als schulphilosophischen *concursus intellectualis*⁶² denn als persönliche Gottesbegegnung. Eine solche Offenbarung wäre ähnlich wie Crusius' Regierung der Gemüter zu verstehen. Ihre Wirkungen wären aber einem direkten und miraculösen Offenbarungswirken Gottes ebenbürtig: Denn die Entdeckung der Gravitation durch Newton habe den Ablauf der Welt genauso verändert wie es ein direktes Wunder getan hätte, ist sich Jerusalem sicher.⁶³ Erfindungen des menschlichen Geistes und der Kultur werden daher als von der Vorsehung „veranlasst“ eingestuft und auf einen göttlichen Ursprung zurückführt. Die geistige Entwicklung der Menschheit folgt daher einem von Gott eingestifteten Plan. Ob und wie der göttliche Einfluss bei der fortschreitenden Aufklärung des Menschengeschlechtes zustande kommt, bleibt—genauso wie bei Kant—unerklärt.

Zusammenfassung

Die Vorsehung gehört für Jerusalem zu den Grundlagen der Religion. Von ihr stammen die moralischen Pflichten, deren Intelligibilität sie durch die postmortale, ausgleichende Gerechtigkeit sichert. Ohne Providenz ist weder ein kohärentes Gottesbild,⁶⁴ noch eine gelungene Kontingenzbewältigung denkbar. Die Vorsehung wirkt bei Jerusalem über

⁶² Denn nach Jerusalem, *Betrachtungen vol. 2, I, 70* scheint Offenbarung immer etwas mit korrekten Begriffen zu tun zu haben. Der intellektuelle Konkurs ist ein Differenzierungsaspekt des moralischen Diskurses—ein anderer Aspekt wäre der spirituelle Konkurs. Der intellektuelle Konkurs ist nach Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre I, 812* allein eine Erweiterung der Vernunftkräfte des Menschen, die auch für akkuratere Begriffsbildungen zuständig sind. Jerusalem, *Betrachtungen vol. 2, I, 70*: „Auch die Vernunft selbst, die diese Veranlassungen wahrnimmt, diese Wahrnehmungen anwendet und gebraucht, ist von diesem göttlichen Einfluß nicht so weit entfernt, als man es vielleicht denkt. Denn man wird doch eingestehen, dass nicht alle Vernunft gleich vermögend ist, von den Veranlassungen, die der Lauf der Vorsehung bringt, diese fruchtbare Anwendung zu machen, sondern nur die Vernunft, die durch die nöthigen Nebenerkenntnissen, durch die nöthige Empfindsamkeit und Scharfsinnigkeit dazu in dem Augenblick bereitet ist. [...] Millionen Menschen haben Aepfel von Bäumen fallen gesehen, ehe die Vernunft die Gesetze des Welt-Systems sich dabey gedacht hat.“

⁶³ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 2, I, 72*: „Welche Vernunft würde die ungefähre Erfindung der Dinge nicht für den unregelmäßigsten Weg halten, das menschliche Geschlecht zu seiner Erleuchtung zu bringen, und doch ist es vorzüglich eben der, den die Vorsehung erwähnt.“

⁶⁴ Jerusalem, *Betrachtungen vol. 2, VIII, 377–378*.

die ewigen Ratschlüsse, in die auch die spezielle Providenz eingebettet ist,⁶⁵ womit er mit Malebranche, Leibniz und Wolff konform geht. Die daraus folgende Reduzierung des göttlichen Wirkens auf die Einsetzung der Naturgesetze erscheint Jerusalem als Rettung der Transzendenz und Güte Gottes. Innerweltlich bleibt das aktualistische Vorsehenshandeln so auf einen moralischen Konkurs beschränkt, der als illuminative „Offenbarung“ bezeichnet wird. Anders als Kant kreist Jerusalem's Vorsehungslehre um das Individuum und seine Nöte, auch wenn in seinem „Modell noch keine wirkliche Dialektik, keine Notwendigkeit des Gegensatzes zur Erzeugung höherer Zustände wie beispielsweise in Kants Antagonismus-Theorie“ vorhanden ist.⁶⁶

⁶⁵ Jerusalem, *Betrachtungen II*, IV, 118.

⁶⁶ Sommer, „Neologische Geschichtsphilosophie,“ 212–213.

ZWEITER TEIL

THEOLOGISCHE VORSEHUNGSKONZEPTE

SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN (1706–1757)

Das Werk von Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757),¹ den Voltaire als die „Krone deutscher Gelehrten“ bezeichnet haben soll² und anderen als „Orakel der Theologie“ des 18. Jahrhunderts gilt,³ ist mit Sicherheit auch Immanuel Kant nicht unbekannt geblieben. Die von seinem Schüler Johann Salomo Semler (1725–1791)⁴ posthum herausgegebene, dreibändige „*Untersuchung theologischer Streitigkeiten*“ spiegelt in gedrängter Form auch die Auseinandersetzungen wider, in die sich die Vorlehre im 18. Jahrhundert verwickelt sah. Nach August Franckes Tod wurde Baumgarten 1732 Fakultätsadjunkt der Theologie in Halle, und schon 1734 ordentlicher Professor.⁵ Er wird in der neueren Forschung nicht als einfallsloser Gefolgsmann Wolffs gesehen, sondern vielmehr als eigenständiger Denker und Wegbereiter der Aufklärungstheologie im Spannungsfeld von Wolffianismus und Pietismus.⁶ Während seine Vorgänger die dogmatischen Traktate im Sinne einer „summarischen Orthodoxie“⁷ verstehen, unternimmt es Baumgarten, den Systemanspruch der Theologie zu restituieren.⁸ Seine Theologie ist also vor allem vom Streben nach Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung beseelt. Das Instrument zur Verwirklichung dieses Leitprinzips sieht er in der wolffischen Methode.⁹ Zu seinen Schülern zählen u. a. Johann David Heilmann (1727–1767), dessen Dogmatik Kant für seine

¹ Siegmund Jakob Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, vol. 1 (Halle: 21764), 4. Artikel, 767–860 (Zitiert nach der Originalpaginierung).

² Martin Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgartens. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974), 22.

³ Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgarten*, 22.

⁴ Cf. Werner Raupp, „Semler, Johann Salomo,“ *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 14 (Nordhausen: Bautz 1998), 1444–1473.

⁵ Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgarten*, 39.

⁶ Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgarten*, 26–29.

⁷ Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* Vol. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1964), 186–187.

⁸ Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgarten*, 67.

⁹ Schloemann, *Siegmund Jakob Baumgarten*, 74–75. Zu Wolffs Methode cf. Tutor, *Die wissenschaftliche Methode*.

Religionsschrift zu Rate zieht,¹⁰ Johann Joachim Spalding (1714–1768), dessen Schrift über die „*Bestimmung des Menschen*“ Kant bekannt ist, und auch Johann Christoph Wöllner (1732–1800), der das nach ihm benannte preußische Religionsedikt erließ, das Kants späten Schriften eine strenge Zensur auferlegt.¹¹ Baumgartens dreibändiges Werk „*Evangelische Glaubenslehre*“,¹² das seine systematische Vorsehungslehre präsentiert, erscheint posthum erst 1759–1760 unter der Herausgeberschaft von Johann Salomo Semler.

Vorsehung als Teil der natürlichen Anthropologie

Zu Anfang seiner Untersuchung stellt Baumgarten dar, dass Erhaltung und Vorsehung zwar mit der Schöpfung als *creatio ex nihilo*¹³ zusammenhängen, aber hinsichtlich der Handlungsweise differenziert werden müssen. Wie die Schöpfung der trinitarischen Person des Vaters zugeschrieben¹⁴ wird, schreibt er ihm auch die Vorsehung zu.¹⁵ Schöpfung und Providenz sind „Zueignungswerke“ des Vaters, „[...] obgleich die Beschäftigung der übrigen Personen dabey, als einem äußern Werk der Gottheit, nicht ausgeschlossen oder aufgehoben und gelegnet werden kann.“¹⁶ Die Vorsehung darf ferner nicht mit dem „Gnadenreich“ verwechselt werden, der *anthropologia sacra*, in der etwa die Prädestinationslehre oder die Eingießung der speziellen Gnaden durch Gott behandelt wird. Der Terminus „Vorsehung“ wird also ausschließlich auf die *natürliche Anthropologie* angewandt. Erkenntnistheoretisch ist die Lehre von

¹⁰ Johann David Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae* (Göttingen: 1761).

¹¹ Schloemann, *Siegmond Jakob Baumgarten*, 21.

¹² Jedem Kapitel stellte Baumgarten eine lateinische These voran, die er dann deutsch auslegte.

¹³ Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, § 115, 115.

¹⁴ Cf. dagegen Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, § 114, 115: „Est autem, ut externa opera omnia, commune omnibus personis divinis opus; et patri quidem [...] filioque [...] disserte tribuitur; fortasse etiam spiritus S. [...] in partem operis vocatur.“

¹⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 760. „Arcte satis cohaeret conservatio et providentia cum creatione universi, pro cuius continuatione non immerito haberetur: unde eiusdem tractatio doctrinam de creatione iure suo excipit; quum utraque in sacris litteris Deo patri maxime et oeconomice attribuitur.“

¹⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 768. Dies ist insofern interessant, da die katholische Tradition der Trinitätslehre ausschließlich von einem gemeinsamen Wirken der Gottheit, also aller drei Personen, nach außen ausgeht.

der göttlichen Providenz eine sogenannte „gemischte Wahrheit“, die ihr Fundament zum einen in der Verstandeshandlung zum anderen in der Offenbarung besitzt.¹⁷ Sie gehört zwar zu den *unentbehrlichen* Grundartikeln des Glaubens, kann aber nur den Anspruch erheben, ein *articulus fundamentalis secundi ordinis* zu sein, weil sie nur für den *Zusammenhang* mit den anderen geoffenbarten Heilswahrheiten notwendig ist.¹⁸ Sie ist folglich auch kein *articulus constitutivus* für den Glauben, sondern *antecedens*, also notwendiger Erkenntnisschlüssel für die Heils- und Naturordnung. Den Umfang der Vorsehung definiert Baumgarten in seiner dritten These:

Sedes praecipue huius doctrinae in sacris litteris occurrunt [...] Unde evidentissime perspicitur: 1) omne universum in Deo fundari eoque inniti: 2) Deum dominum esse universi: 3) eumdem nullius indigere: 4) omnibus omnia sufficere: 5) ordinasse generis humani propagationem una cum temporibus et locis commorationis singulorum: 6) finem conservationis et gubernationis in eo consistere, ut Deus facilius felicitusque ab omnibus cognoscatur: 7) a nemine unquam abesse Deum, ut in quo vivimus, movemur et sumus: 8) praestare Deum hominibus victum: 9) sufficere ipsis corpus et eius habitum: 10) indubiam esse vegetabilium animaliumque omnium conservationem a Deo procuratam: 11) providentiam Dei gradus admittere: 12) ne passerem quidem sine voluntate Dei perire: 13) villissimas res divinae curae subesse:¹⁹ et 14) denique in rerum omnium gubernatione Deum patrem suorum agere.²⁰

Da die Welt für den Wolffianer Baumgarten kontingent ist, muss sie von Gott als „Eigentums- und Oberherrn“ in Existenz und Ordnung gehalten werden.²¹ Der Mensch ist in seiner Gattungsexistenz auf die Vorsehung angewiesen hinsichtlich der Verbreitung seiner Rasse, aber ebenso auch individuell, „[...] so daß die Folge der Menschen auf und neben einander, also eines jeden Stelle und Platz in dem Zusammenhange der zufälligen Dinge“²² durch die Providenz geregelt wird. Der

¹⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, These 2, 768: „Pertinet illa doctrina ratione principii cognoscendi ad mixtas, relationis autem ad finem et fundamentum doctrinarum revelatarum una est ex paraecipuis fundamentalibus, secundariis tamen et antecedentibus.“

¹⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 769.

¹⁹ Damit wendet sich Baumgarten gegen die stoische Ansicht „Magna di curant, parva neglegunt“ (Cicero, *De natura deorum* II, 65). Cf. Johannes Köhler, „Vorsehung. Antike und Mittelalter“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 1206–1213.

²⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 769–770. Der detaillierte Schriftbeweis wird hier übergangen, da hier nur der systematische Aspekt untersucht werden soll.

²¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 786.

²² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 787.

Zweck der göttlichen Einrichtung, Erhaltung und Regierung, insbesondere des Menschengeschlechts muss darin bestehen, „[...] Gott zu suchen und zu finden, oder daß Gott von den Menschen desto fleißiger gesucht und desto leichter und besser erkannt und gefunden werde.“²³ D.h. die Vorsehung gibt nicht nur eine deutliche Vorstellung, sondern sogar ein *hinreichendes* Mittel an die Hand, die Bestimmungsgründe Gottes zu erkennen.

Die Vorsehung ist aber auch hinsichtlich ihres Objekts zu differenzieren: Je höher der Endzweck einer Kreatur, desto „vorzüglicher“ beschäftigt sich Gott mit ihr. Und: „Je genauer das Verhältnis des Gegenstandes gegen die Verherrlichung Gottes ist, desto größer ist die darin gegründete Vorzüglichkeit der göttlichen Vorsehung.“²⁴ Dies besagt, dass der Gläubige ein besseres und ausgezeichneteres Objekt der Vorsehung darstellt als der Ungläubige. Aufgrund dieser den Menschen betreffenden Vorsorge Gottes ist daher auch jede „ängstliche Beisorge“, d.h. eine übermäßige Geschäftigkeit um das eigene Wohl, unnötig, ja sogar sündhaft, da dies einem Misstrauen gegenüber dem göttlichen Ratschluss gleichkäme.²⁵

Die trinitarische Konzeption der Vorsehung und ihre Gründe

Die Erhaltung der kontingenten Schöpfung kann nach Baumgartens Ansicht als *creatio continua* verstanden werden.²⁶ Diese wird aber von *allen drei göttlichen Personen*²⁷ vorgenommen, womit Baumgarten seine Eingangsthese von der Schöpfung und Vorsehung als „Zueignungswerk“ des Vaters abschwächt. Die Begründung, die er gibt, ist die der christlichen Tradition: 1.) weil die Providenz ein äußerliches Werk Gottes ist, 2.) weil sie eine Fortsetzung der Schöpfung ist, die von der Trinität gemeinsam hervorgebracht wurde, 3.) weil die Hl. Schrift, die beiden Akte allen Personen zuschreibt und sie sich ansonsten widersprechen würde.²⁸

²³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 787.

²⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 790.

²⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 791.

²⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 792.

²⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 792.

²⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 793; cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §124, 122: „Atque hae rerum mundanarum cura ad Deum ita referenda est, ut ad singulas in natura divina personas pertineat [...]“

Die Vollkommenheiten Gottes (Weisheit, Heiligkeit, Macht, Allgegenwart, Güte)²⁹ sind für Baumgarten *erster* innerer Grund der Vorsehung.³⁰ Der *zweite* innere Grund der Vorsehung ist das oberherrschafliche Eigentumsrecht Gottes an allen Dingen.³¹ Dieses ist aber nicht willkürlich, sondern wiederum an die „eigenen Gesetze seiner Vollkommenheiten gebunden“.³² Der *Dritte* schließlich besteht im ewigen Ratschluss (*decretum absolutum*) selbst, so dass die Vorsehung eigentlich nur Ausführung desselben ist. Aufgrund der beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögen denkt sich der Mensch denselben aber als Vernunftschluss. Auch wenn diese Analogie unzutreffend ist, wie auch Alexander Gottlieb Baumgarten zugibt,³³ so gesteht sein Bruder Siegmund Baumgarten diesem Modell doch *analogen Erklärungscharakter* zu. Der Analogieschluss besteht aus folgenden Teilen:

1. *Obersatz*: Er enthält die Vollkommenheiten Gottes und alle auf diese gegründeten Sätze, also den Vorsatz, „allezeit das Beste zu erwählen, die bestmöglichen Endzwecke in ihrer größten Übereinstimmung mit einander zu verbinden, und die bequemsten Mittel zu deren Erreichung zu bestimmen. Also macht die *electio optimi* den Obersatz dieses göttlichen Ratschlusses aus.“³⁴ Ebenso enthalten ist die Unversehrtheit der menschlichen Freiheit.
2. *Untersatz*: Er enthält das Vorherwissen und das Wissen um das Beste (*praescientia*), d.h. die *genaue* und *detaillierte* Vorstellung, was das Beste ist, sozusagen eine Anwendung des Obersatzes auf eine konkrete Situation.
3. *Schluss*: Die Konklusion aus den Voraussetzungen ist die „*Praedeterminatio*“, d.h. das Wirken Gottes, das unvermeidlich ist, aus dem aber keine Fatalität entsteht, da die freie Entscheidung der Subjekte im Obersatz enthalten ist.³⁵

²⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 794.

³⁰ Jede göttliche Handlung, die sich auf die Erhaltung und Regierung der Welt erstreckt, ist auf die Allwissenheit gegründet. Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 794–795.

³¹ Cf. die Aussage seines Bruders Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, §974, in: AA XVII, 199: „Ergo summa ipsius est et maxima monarchia despotica, cuius omnes spiritus creati sunt subditi.“

³² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 795.

³³ Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, §976.

³⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 796.

³⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 797.

Die Mittelursachen als Instrument der Vorsehung

Die These Baumgartens lautet:

Utitur Deus, non ex inopia sed sapientia et bonitate, mediis in hoc negotio, quorsum, praeter res omnes ad mutationum leges adstrictas, angeli in primis pertinent, illique homines, a quibus aliorum plurimum mutationes pendent.³⁶

Wie ist dieser Mittelursachengebrauch aber zu denken? *Negativ* gesehen kann er kein Bedürfnis Gottes sein, da dieser sonst nicht vollkommen wäre, *positiv* aber beweist er die größere Verherrlichung der göttlichen Vollkommenheiten:³⁷ Denn bei unmittelbaren Gottestaten würden zwar seine Allmacht, nicht aber seine Weisheit und die anderen Vollkommenheiten offenbart—ein Gedanke aus der wolffischen Schulphilosophie. So zeigt Gott durch den Gebrauch der Mittelursachen, dass er den Geschöpfen ein entsprechendes Vermögen mitteilen *kann* (Allmacht) und auch *absehen kann* (Allwissenheit), wie sie zum Lauf der Welt beitragen. Auch Gottes Güte wird dadurch offenbar, weil die Geschöpfe, wenn sie sich als Instrumente gebrauchen lassen, ihre Gottesrelation verbessern können. Ihre bloßen *kausalen Fähigkeiten* sind bereits Beweis für die Güte Gottes, da er sie ihnen ungeschuldet geschenkt hat.³⁸ Die Mittelursachen sind daher keine *causae sociae* oder *coordinatae*, da das Geschöpfliche aus sich heraus nicht mit Gott zusammenarbeiten kann—es sei denn in der freien Entscheidung. Die Mittelursachen sind stets *subordinatae*, gehören dem Reich der Gott unterworfenen Kausalität an.

Zu den Mittelursachen gehören nach Baumgarten alle Geschöpfe nach Maßgabe ihrer Kräfte, Vermögen und Verbindungen.³⁹ Je mehr Kraft oder Fähigkeit sie besitzen, desto „geschicktere“ Werkzeuge der Vorsehung können sie sein. Bei freien Subjekten ist aber hinsichtlich ihrer Willensdisposition zu differenzieren, ob sie sich nämlich *freiwillig*, aufgrund der *Befolgung* der göttlichen Gebote oder aus *übernatürlicher* Gnade als Werkzeuge gebrauchen lassen (oder nicht). Tun sie es, vollziehen sie einen Dienst an Gott, verweigern sie sich, werden sie passive Werkzeuge (*occasionaliter*), denen das Gute, das aus ihrer Ver-

³⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 797.

³⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 798.

³⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 798.

³⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 799.

knüpfung mit der Welt fließt, moralisch nicht angerechnet wird.⁴⁰ Jedes Individuum mit außergewöhnlichen Fähigkeiten ist daher auch in eine *besondere* Verantwortung gerufen, Gott zu gehorchen und aktiv als sein Instrument zu wirken, etwa Politiker und Regenten.⁴¹

Die Objektdifferenzierung in generelle und spezielle Vorsehung

Hinsichtlich der Objekte wird die Providenz in eine *Allgemeine* und eine *Besondere* unterschieden.⁴² Die *allgemeine oder generelle* Vorsehung umfasst für Siegmund Baumgarten alle kontingenten Objekte und Geschöpfe unter Ausnahme der Vernünftigen.⁴³ Anders als bei den deistischen Entwürfen, die eher dazu neigen, Gott die Erhaltung der Arten zuzuschreiben, nicht aber eine Vorsorge für das einzelne Geschöpf, betont er diese nachdrücklich.

Alle einzelne Stücke der verschiedenen Arten der Geschöpfe mit allen einzeln Veränderungen derselben, die allergeringsten oder unserm Urtheil nach unerheblichsten, kleinsten und verächtlichsten Stücke und Veränderungen nicht ausgenommen, so daß Gott nicht nur die Anzahl, die jedesmalige *Menge* der Geschöpfe und ihrer *Veränderungen*, besorge und vor Augen habe, sondern auch die *Zeit und den Ort* eines jeden und einer jeden Veränderung *aufs genaueste bestimme*, folglich nicht nur durch allgemeine Begriffe die *genera, species, classes* der Geschöpfe, sondern die *individua* derselben jedesmal zum Gegenstande seiner Vorsehung habe; daraus die unermessliche Größe, der unbegreiflich weite Umfang des göttlichen Verstandes abzunehmen ist.⁴⁴

Die *besondere Vorsehung (providentia specialis)* dagegen, die für Baumgarten die eigentliche *gubernatio* ausmacht, umfasst die vernünftigen Wesen, i.) weil diese sich beständig verändern und entwickeln, und daher einen

⁴⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 799. Parallel zu den „freien“ Mittelursachen wird dieses Schema von Baumgarten auch bei der unbelebten und unvernünftigen Schöpfung angewandt.

⁴¹ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 800.

⁴² Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 801: „Complectitur Deus hac provida cura sua et omnem rerum contingentium ambitum qua patet amplissimum, earumque non genera solum, sed supposita etiam singula et peculiari quadam gubernatione regni sui cives seu spiritus in universum omnes, et specialissima providentia homines pios sibi arctius iunctos, illius beneficii prae aliis indigos aequae ac cupidos.“

⁴³ Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §137, 132: „[...] ipsa *providentia* divina, quatenus naturis intelligentibus [...] est, merito, tanquam *specialis*, ab *generali* illa [...] secernitur.“

⁴⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 801. Hervorhebungen von mir.

größeren Einfluss auf die Körperwelt besitzen und 2.) weil sie damit *fähigere und risikobeladene* Objekte der Vorsehung sind. Die „besonderste“ Vorsehung (*providentia specialissima*) umfasst dagegen nur—auch hier orientiert sich Siegmund Baumgarten ganz an der Tradition—die Gläubigen, weil sie von den vernünftigen Subjekten wiederum die Fähigsten sind.⁴⁵ Denn der Gläubige erkennt den Willen Gottes an und macht ihn zur Richtschnur des eigenen Verhaltens, aber vor allem ist er in einer „genauen Vereinigung mit Gott“, die es ihm erkenntnistheoretisch ermöglicht, den göttlichen Einfluss zu *verspüren*. Diese Wahrnehmung Gottes im Inneren, die ganz aus der lutherischen und später pietistisch überformten Theologie herkommt,⁴⁶ macht dem Gläubigen die Vorsehung erkennbar. Ein weiterer Grund für die speziellste Vorsehung besteht darin, dass die Gläubigen die eigentlichen Mitarbeiter und Bewahrer der göttlichen Endzwecke sind.⁴⁷ Auch bedürfen die Frommen Gottes Wirken am notwendigsten, weil sie Unverständnis und Verfolgung ausgesetzt sind, „[...] theils weil sie um der wichtigeren Beschäftigung willen mit geistlichen und göttlichen Dingen auch nach dem Befehl der Gelassenheit, Zutrauens zu Gott und Übergabe ihrer Umstände an Gott, sich der Sorge für ihre äußeren Umstände ent schlagen.“⁴⁸

Auch Pflichten und Obliegenheiten des Subjekts gegenüber der Vorsehung kennt die Dogmatik Baumgartens. Darunter wird als *Erste* die Dankbarkeit erwähnt, zum einen für die eigene Existenz, zum anderen für die Erkenntnis der Vorsehung selbst. *Zweitens* wird die Zufriedenheit angeführt, die die Enthaltung von „Murren und Misvergnügen“ beinhaltet,⁴⁹ *drittens* die „geflissentliche Aufmerksamkeit auf die Vor-

⁴⁵ Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §140: „Sed voluit praeterea Deus maiora in utramque partem auxilia concedere hominibus, consignatis et traditis humano generi s.[acris, U.L.] litteris. Quibus qui pro consilio divino utuntur, illi cum plura potioraque ad recte agendum incitamenta habent, tum propter id, ipsum adspirare ad bona et numero plura, et genere excellentiora possunt; plusque adeo in eos providentiae bonitati, quam in caeteros. Quare si hominum genus universum speciali subesse providentiae dicitur [...]: ea, quae *piorum* (hi enim sunt, qui ex praescripto sacrarum litterarum vitam instituunt) rebus prospicit, merito *specialissima* appellabitur.“

⁴⁶ Cf. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*; Martin Brecht et Hartmut Lehmann (eds.), *Geschichte des Pietismus*, vol. 1–4 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993–2004).

⁴⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 803.

⁴⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 803.

⁴⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 852–853.

schung“, *viertens* das Vertrauen auf sie und *fünfte*s die persönliche Hingabe an die Providenz.⁵⁰ Neben diesen allgemeinen Verpflichtungen werden auch spezielle angeführt,⁵¹ zum *einen* die Einrichtung der Handlungen gemäß der Providenz, d.h. in Angleichung an den göttlichen Willen, was etwa die sorgfältige Wahl der Mittel zu einer Handlung, das anhaltende Gebet um göttlichen Beistand etc. impliziert.⁵² Eine *zweite* spezielle Obliegenheit besteht darin, den Missbrauch der Vorsehung zu bekämpfen bzw. zu verhüten.⁵³ Die *dritte* Pflicht enthält die „möglichste Nachahmung Gottes und seiner Vorsehung“ durch überlegtes Handeln, die Beachtung der Handlungsumstände und Motive und der „geflossentlichen Besorgung des Besten anderer“.⁵⁴

Die Dimensionen der Vorsehung:
conservatio, concursus und gubernatio

Die Providenz wird auch von Siegmund Jakob Baumgarten in drei Dimensionen aufgeteilt, in *conservatio*, *gubernatio* und *concurus*.⁵⁵ Alle drei sind aber nur dem Objekt nach verschieden, handlungstheoretisch sind sie als *einzig*er Akt zu betrachten.⁵⁶ Die Termini sind also für Baumgarten daher nur theologische „Hilfsmittel“, um Gottes Wirken

⁵⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 853f.

⁵¹ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 855: „Praeterea divinam hanc providentiam rite veneramus; si 1) omnes actiones nostras ipsi confirmamus *tam* antecedente consiliorum voluntatisque divinae investigatione, sollicito ad haec delectu mdeiorum adhibendorum, precibus deinde, et virili demum attentoque studio perficiendi consilia sic inita; *quam* consequente soncensu, examine errorum nostrorum et gratiarum actione: 2) si sancte nobis cavemus *tam* a levis animi negligentia, pertinacisque mentis audacia, *quam* indignabundis querelis contra DEI gubernationem; et 3) denique, si DEUM exempla nobis praeceuntem, quoad fieri potest, studiosissime imitamur.“

⁵² Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 855ff.

⁵³ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 857. Baumgarten kennt einen dreifachen Missbrauch (ebd., 857–858): „1. Zur Sicherheit und Nachlässigkeit, als wenn dadurch unser pflichtmässiges Verhalten [...] unnötig gemacht [...] 2. Zur eigensinnigen Hartnäckigkeit in der Volführung eines beschlossenen Vorhabens [...] 3. Zur Beschuldigung Gottes [...]“

⁵⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 858.

⁵⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 803: „Forma divinae providentiae absolvitur tribus momentis: conservazione, concursu et gubernatione; quae objective tantum differunt. Primum illorum, conservatio, in eo constitit, ut Deus rebus omnibus existentiae continuationem sufficiat: quae proinde ad ea tantum pertinet, quae rebus actu insunt, neutiquam autem ad limitationes et defectus.“

⁵⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 804.

dem begrenzten menschlichen Verstand auf analoge Weise verständlich zu machen.

Unter der *conservatio* versteht Baumgarten das Fortdauernlassen der kontingenten Realitäten in ihrer Substanz.⁵⁷ Gottes Erhaltung bezieht sich nur auf das Wesen in seiner Existenz, die moralische Verantwortung liegt in der Verantwortung des Subjekts. Andernfalls wäre etwa die Existenz der gefallenen Engel ein Widerspruch zum Wesen Gottes. Gott konserviert also nicht die Bosheit der Teufel, sondern nur ihre Realität. Baumgarten vermeidet es, die spezielle Erhaltung der leblosen Existenzen bzw. der unvernünftigen Kreaturen an dieser Stelle genauer auszuführen. Vielmehr verweist er auf die Regierung Gottes, da es sich bei diesen Entitäten um *composita* handle. Bei der Erhaltung der kontingenten Welt geht es seiner Ansicht nach aber *nur* um die *conservatio* einfacher *Substanzen* oder *Monaden*, weil zusammengesetzte Dinge nur durch ihre innere Bewegung bestünden, „[...] und vermittelt einer beständigen innern Veränderung, durch beständigen Druck und Gegendruck oder Wirkung und Gegenwirkung ihrer Theile und derselben regelmäßige, ihrer Bestimmung gemäßige Veränderungen, die Gott besorgt und veranstaltet, erhalten werden“ und deshalb eindeutig der Regierung Gottes zuzurechnen sind.⁵⁸ Damit wird die leibnizianische Monadenlehre zur Feldbegrenzung der erhaltenden Vorsehungskraft Gottes.⁵⁹

Unter der generellen *Mitwirkung*⁶⁰ Gottes, dem *concursum generalis*, ist nach Baumgarten die *Erhaltung der Veränderungskräfte* der kontingent Sei-

⁵⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 805. Cf. Johann Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §125: „De ratione ac modo huius providentiae ita universe tenendum: ut rerum omnium finitarum *status universi* ratio ultima ex divino decreto reptenda sit. Atqui in hoc rerum finitarum statu ad duo maxime capita omnia redeunt. *Primum* ipsa existendi continuatione seu duratione, *alterum* mutabili rerum conditione, ipsisque mutationibus, quae illis contingunt, continetur. Ex quo illud oritur, ut duabus partibus distribui providentia possit, conservatione, quae nihil aliud est, nisi continuata divino decreto rerum existentia, et providentia stricte dicta, quae divini de rerum mutationibus decreti efficientia continetur.“

⁵⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 807.

⁵⁹ Die Monadenlehre kann Baumgarten entweder bei Leibniz oder bei Bilfinger kennengelernt haben. Cf. Heinz Liebing, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das philosophische und theologische Denken Georg Bernhard Bilfingers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1961).

⁶⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 807: These: „*Concursum dei generalis*, ad actiones rerum creaturarum omnes in eo consistit, ut Deus vires illarum continuet: qui iure suo immediatus vocatur, quum vis agendi aequae ac ipsa rerum existentialis contingens in Deo fundatur, licet determinatio earundem virum in agendo ab ipsis agentibus pendeat. Unde Deus rectissime dicitur hoc generali concursu in materiale actionum

enden zu verstehen, ohne dabei eine Determinierung Gottes einzuführen.⁶¹ Der Unterschied zur Erhaltung liegt darin, dass hier nicht die *Existenz* der korruptiblen Dinge Ziel des Wirkens Gottes ist, sondern ausschließlich deren *Kräfte*. Damit ist dieser Konkurs als natürlicher „Einfluss“ (*influxus*) auch vom übernatürlichen, welcher der Gnadenordnung angehört, unterschieden.⁶² Baumgarten bezieht laut eigener Aussage Stellung gegen d’Holbach, der den *concursus* dadurch nivelliert, dass er Gott nur den ersten Anstoß der Weltmaschine zugesteht. Für Baumgarten wäre die kontinuierliche Eigenwirklichkeit, Veränderungskraft etc. eines jeden kontingenten Seienden dann aber nicht mehr erklärbar.⁶³ Wichtig ist Baumgarten aber auch, den *concursus* einzuschränken, um die Freiheit nicht aufzuheben: Die Mitwirkung bezieht sich daher nur auf die *Kraft als Handlungspotenz*, nicht aber auf den *bestimmten* Gebrauch derselben. D.h. eine okkasionalistische oder theologisch deterministische Interpretation der Konkurslehre ist für Baumgarten nicht denkbar.⁶⁴ Gott wirkt vielmehr *nur* in das Materiale aller Handlungen (oder der Veränderungen) hinein, während die formale Bestimmung der Handlung in der Freiheit des Menschen liegt. Damit ist auch Gott keine moralische Verantwortung für die bösen Taten des Menschen zuzuschreiben.⁶⁵ Aufgrund der Freiheit des Menschen,

influere, non autem in formale. Specialis concursus ad gubernationem rectius refertur, atque vel miraculosus est vel moralis, qui et rationalem et spiritualem seu gratiosum comprehendit.“

⁶¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 807: „[...] ad actiones rerum creaturarum omnes [...] , ut Deus vires illarum continuet [...]“; *Ibid.*, 808: „Und das nennen wir eigentlich die Mitwirkung und den Einfluß Gottes, dieses Verhältnis aller Kräfte in den zufälligen Dingen gegen Gott als den Urheber und die wirkende Ursach derselben, so daß Gott die jedesmalige Veränderungskraft der Geschöpfe ihnen darreicht und erhält, ohne Teilnehmung und unmittelbare Bestimmung ihres Gebrauchs.“ Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §130, 125: „Nempe concursus divinus [...] nihil aliud est, quam virium illarum, quibus ad agendum instructae sunt substantiae, sustentatio.“

⁶² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 811: „Der ordentliche Einfluß, von welchem eigentlich alhier die Rede ist, wird ein *concursus generalis* und *universalis* genannt, ein allgemeiner Einfluß, weil er sich auf alle zufälligen Dinge erstreckt, alle einzelnen zufällige Dinge [...] ingleichen *immediatus*, weil er ein unmittelbares Verhältnis ihrer Veränderungskraft gegen Gott eigentlich anzeigt, indem sich Gott zur Verschaffung der fortdauernden Kräfte der Geschöpfe keiner Mittel bedienet. Weil auch die Kraft der zufälligen Dinge und alle Arten des Vermögens derselben zu ihrer Veränderungskraft oder Natur gehören, so wird derselbe auch *naturalis* genannt [...].“

⁶³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 809.

⁶⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 809.

⁶⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 810: „Das *Materiale* der Handlungen besteht in einer Anwendung der Kräfte und deren Einfluß in die Hervorbringung einer Veränderung; das *Formale* aber ist die gesamte Einrichtung dieser Anwendung der

sich auch anders entscheiden zu können, rührt auch die Strafanrechnung jeder bösen Handlung her.⁶⁶ Der *concurus specialis* hingegen ist als „nähere Mitwirkung“ gedacht, der in zwei Aspekte differenziert wird. Zum einen in den *influxus miraculosus*, der etwa die Erhöhung der Veränderungskräfte der Geschöpfe bewirkt oder von Naturgesetzen suspendiert.⁶⁷ Da hier Gott ein *unmittelbarer Einfluss* zugeschrieben wird, verwendet Baumgarten den Terminus *influxus*, der auch in der Gnadenlehre verwandt wird, und nicht mehr den Begriff des *concurus*, der ja eine Aktivität auf Seiten des Subjekts impliziert, die bei einer wunderhaften Wirkung oder der kurzweiligen Aufhebung der Naturgesetze nicht gegeben ist. Der zweite Aspekt des speziellen Zusammenwirkens von Gott und Mensch ist im *concurus moralis*,⁶⁸ gegeben—bemerkenswert die Rückkehr zum vorherigen Terminus, in dem Gott bestimmte Vorstellungen im Subjekt hervorbringt und ihm so ausreichend Beweggründe für eine moralische Handlung darbietet. Diese moralische Einwirkung kann in eine *rationale (concurus intellectualis)* und eine *spirituelle (concurus spiritualis)* differenziert werden: Bei der Ersten werden die vernunftmäßigen Kräfte des Menschen beansprucht und erweitert, während die Zweite *allein* religiöses Erkennen und Fühlen impliziert und ihren theologischen Ursprung wohl im Pietismus hat.⁶⁹ Nach Baumgarten gehört aber der *concurus specialis* nicht eigentlich zur Konkurslehre, sondern zur Regierungslehre, weil er nicht so sehr auf die Erhaltung der Kräfte als vielmehr auf die Benutzung derselben auf einen Endzweck hin gerichtet ist.⁷⁰

Veränderungskräfte der Geschöpfe.“ Hier geht Baumgarten völlig konform mit der thomistischen Schulphilosophie, cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 583–586, ganz nach Thomas von Aquin STh II/1, q. 79, a. 2 co.: „Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati.“

⁶⁶ Auf den ersten Blick betrachtet, scheint es, dass Baumgarten dem Konzept eines *decretum indifferens* als Ursache des *concurus* recht nahe kommt, d.h. dass Gott sozusagen der Kreatur eine indifferente Wirksamkeit eingegossen habe, so dass sich der Mensch völlig unabhängig von Gott für oder gegen ihn entscheiden könnte (cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 548). Allerdings verabsolutiert Baumgarten den moralischen Konkurs nicht, wie seine weiteren Differenzierungen zeigen. Auch für Baumgarten ist die innere Wirksamkeit Gottes in den Akten freier Wesen grundlegend.

⁶⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 811–812.

⁶⁸ Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 548 führt an, dass für die thomistischen Schulphilosophen des 18. Jahrhunderts die Beschränkung des Konkurses auf den *concurus moralis* „die physische Entität der freien Akte und deren nicht weniger physische wie moralische Abhängigkeit von der Erstursache“ nivellieren würde.

⁶⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 812.

⁷⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 812.

Unter der *gubernatio* als der universalen Regierung der Welt durch Gott⁷¹ versteht Baumgarten den Zusammenhang der Veränderungen der Welt⁷² bzw. den *aktuellen* Gebrauch der Veränderungskräfte.⁷³ Diese Regierung (*gubernatio*) ist in eine *ordentliche* und eine *außerordentliche* einteilen.⁷⁴ Erstere bewegt sich ganz im Rahmen der Naturordnung, Letztere geht über diese hinaus.⁷⁵ Die ordentliche Regierung umfasst daher

[...] die Verordnung, Veranstaltung und Bestimmung allgemeiner natürlicher Veränderungsgesetze, daß Gott seinen Geschöpfen nach ihrem Unterschied, nach den verschiedenen Bestimmungen derselben, und dem darin gegründeten Wesen, Vorschriften ihrer Veränderungen und des Gebrauchs ihrer gesamten Kraft gesetzt, oder *Vorstellungs- sowohl als Bewegungsgesetze, leges repraesentationum et motuum, psychologische und mechanische Naturgesetze*, jene den einfachen und diese den zusammengesetzten Dingen, verordnet und ertheilet habe, dadurch ihre Kraft, die *vis repraesentatrix und motrix*, überhaupt eingeschränket wird, ihre allgemeine Bestimmung bekommt, und in dem Gebrauch folglich auch in der Wirkung oder Hervorbringung wirklicher Veränderungen bestimmt wird, indem Geschöpfe ihr Vermögen nicht ganz willkürlich, sondern nur nach Maßgebung dieser Vorschriften und Gesetze, die dabey nothwendig beobachtet werden müssen, gebrauchen können; obgleich die *omnimoda determinatio individualis* noch nicht darin gegründet ist.⁷⁶

⁷¹ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 813: „Gubernatione sua deus ipsas rerum creaturarum mutationes procurat et sapientissime determinat, quae et ordinaria est et extraordinaria seu miraculosa. Prior in eo constitit, ut Deus tam rebus omnibus leges mutationum suarum seu ordinem naturae praescripserit eumque observari iubeat, quam *nexum omnium rerum*, quae simul existunt et se invicem excipiunt, ordinet: atque ratione objectorum habita vel *generalior* est, quae ad mutations rerum inanimatarum et ratione destitutarum pertinet, vel *specialior*, quae a nobis consideratur ut ad homines pertinens earumque mutations dirigens.“

⁷² Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §132, 127–128: „Gubernatio divina cernitur in procurata rerum mundanarum certa serie ac nexu, quatenus inde pendent earum mutationes. Iam cum ipse hic rerum nexus, magnam sui partem, a viribus rerum tam corporearum moventibus, quam mentium cogitantibus, tamquam a causis proximis, pendeat; virium autem illarum in agendo determinatio vicissim ab ea rerum serie, quibus circumfusae sunt, magnam partem perficiatur, eaque cuasarum series atque vicissitudines continuato cursu ad prima usque rerum initia pertineant: efficitur, ut in his rerum vicissitudinibus, in quantum naturales sunt, non nisi prima rerum conformatio proxime a decreto repetenda sit; caeterae in tantum, in quantum 1) ex primo rerum situ derivatae, 2) a Deo praevisae et comprobatae, 3) a concursu divino propius etiam arcessendae sunt.“

⁷³ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 814.

⁷⁴ Cf. auch Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §128f., 125f.

⁷⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 814.

⁷⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 814.

Der zweite Aspekt der Regierung beinhaltet die *constitutio nexus simultaneorum*, den Gott *allgemein* oder *speziell* gestalten kann.⁷⁷

Wie das erste Stück eine *generaliozem determinationem* des Verhaltens und der Veränderungen der Geschöpfe verursacht, so entsteht aus der Verordnung des *nexus universalis* eine *specialis determinatio* der Veränderungen der zufälligen Dinge in einzeln Fällen.⁷⁸

Beides zusammen macht die Ordnung der Natur aus. Auch hinsichtlich des Objektes kann die allgemeine Regierung unterschieden werden: Gegenüber allen Geschöpfen ist sie ohne Unterschied allgemein, während sie gegenüber den Vernunftwesen „specialior“ ist.⁷⁹ Wie aber die anderen Geschöpfe tatsächlich regiert werden, entzieht sich für Baumgarten der limitierten Kenntnis des Menschen.⁸⁰ Die generelle Regierung über leblose und unvernünftige Kreaturen wird unter die These gefasst:

Ad generaliozem rerum gubernationem pertinet, ut Deus 1) singula illarum genera et species continuet, procurando earumdem procreations et alimenta, atque individuorum in singulis specibus multitudinem sapienter determinet: 2) singulorum suppositorum mutations dirigat; et 3) denique aeris in primis vicissitudines disponat, variando motum eiusdem, unde pleraeque reliquarum rerum mutations in tellure pendent.⁸¹

Sie umfasst demnach drei Akte. *Erstens* die Bereitstellung der Nahrungsmittel, den Geschlechterausgleich, die Regierung der Erzeugungskraft und der Anzahl der Nachkommen sowie ähnliche Strukturen. *Zweitens* beinhaltet sie auch den Gebrauch der Individuen untereinander, etwa durch Bestimmung ihrer örtlichen und zeitlichen Verfassung.⁸² *Drittens* impliziert sie die Veränderungen der Atmosphäre. Aus

⁷⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 815.

⁷⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 815.

⁷⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 815.

⁸⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 816.

⁸¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 816.

⁸² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 817: „Je mehr die Geschichte der Natur und die darin gegründete Naturlehre in ihrem weiten Umfang sowohl als in ihren Theilen untersucht und eingesehen wird: je mehr entdecket sich dieses besondere Stück der göttlichen Regierung und Vorsehung in Absicht der Geschöpfe; sonderlich wenn die gegenseitigen proportionirten Verhältnisse der Einrichtung, der abwechselnden Beschaffenheit und Veränderungen derselben, nebst der Teleologie oder den verschiedenen Absichten derselben, eingesehen und das Verhältnis der Körperwelt gegen die Geisterwelt dabey erwogen wird; daraus unleugbar erhellet und dargetahn werden kan, wie ein jedes Geschöpf um sehr vieler andern willen da ist und veranstaltet wird, und viele andere zugleich Daseiende demselben behülflich seyn und dienen müssen, inglei-

dem Zusammenspiel dieser Regelkreisläufe deduziert Baumgarten, dass Gottes Weisheit eher durch die *generelle Regierung* einsichtig gemacht werden kann, als durch Wundertaten.⁸³

Die speziellere Regierung definiert Baumgarten folgendermaßen:

Specialior Dei gubernatio dirigit tam vitam quam actiones hominum. Vitae singulorum hominum tum ingressus a Deo pendet, qui sapientissime determinat, quo quisque loco, tempore, quibus parentibus et qua corporis animique constitutione nasci debeat; tum progressus, ut educationem, vitae genus, sustentationem et vicissitudines singulorum constituat; tum exitus, cuius non solum genus sed terminum etiam Deus disponit, tam antecedentem seu primum, quem singuli homines per natura constitutionem attingere possent, quam consequentem, quem actu consequuntur, qui licet ex parte causis secundis at intermediis tribuatur, proprie tamen a Deo definitur eundem vel accelerante vel protrahente.⁸⁴

Diese speziellere Regierung impliziert also Anfang und Ende des Lebens einschließlich Ort und Zeit der Geburt, Eltern, soziale und finanzielle Schicht, Einschränkungen und Fähigkeiten der Seele und des Körpers.⁸⁵ Besonders wird die Proportion der Geschlechter hervorgehoben. Sie umfasst aber auch die Veränderungen im menschlichen Leben.⁸⁶ Zu den Aufgaben der spezielleren Regierung gehören auch die Erhaltungsmittel, welche die Vernunftwesen benötigen, die Bewahrung vor Gefahren, die Errettung aus Notsituationen, d. h. die „[...] Veranstaltung aller wichtigen und erheblichen sowohl als gering erscheinenden Veränderungen und Schicksale der Menschen, was ihren äußern Zustand betrifft [...]“.⁸⁷ Die in den biblischen Büchern dargestellten göttlichen Handlungen betrachtet Baumgarten im Übrigen nicht als *in der Zeit gefasste Entschlüsse* sondern als ewige Ratschlüsse (*decreta absoluta* oder *aeterna*),⁸⁸ bzw. als durch die *praevisio media* vorausgewusste Tatsachen, womit er die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes bewahrt.⁸⁹ Auch die Art und Weise des Todes kann für Baumgarten durch die Vorsehung bestimmt sein (durch Krankheiten etc.),

chen die Veränderungen derselben in anderer Geschöpfe Veränderungen einen sehr merklichen Einfluß haben; daher alle Theile der Körperwelt nach ihrem Verhältnis auf und gegen das Ganze erwogen werden müssen.“

⁸³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 818.

⁸⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 818.

⁸⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 820.

⁸⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 820.

⁸⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 821.

⁸⁸ Zur Dekretenlehre cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*.

⁸⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 821.

noch mehr aber die eigentliche Zeit des Todes. Diese Zeitbegrenzung ist von der Vorsehung entweder in das natürliche Leben des Menschen gesetzt oder die Nebenursachen werden von ihr entsprechend abgeändert, so dass sich eine Verlängerung oder Verkürzung des Lebens ergibt.⁹⁰

Die *Regierung der menschlichen Akte*, die auch unter dem Aspekt des Konkurses abgehandelt werden kann, fasst Baumgarten in seiner sechsten These zusammen

Actiones hominum Deus ita dirigit, ut in decernendis determinandisque actionibus liberis ipsi homines agentes libertate sua utantur: quorsum Dei directio *solo concursu morali* influit: in perficiendis autem consiliis hae eorundem actiones a determinatione Dei mirifice pendeant, qui easdem vel permittit seu sapientissime non impedit; vel, si opus esse videtur, impedit; vel dirigit, ut subinde aliorum cedant, quam quidem destinatae fuerant; vel limitat et circumscreibt ipsis reliquis operationibus gubernationis suae simul adhibitis.⁹¹

Bei allen Veränderungen an den Geschöpfen muss man also zwei Arten differenzieren. Zum einen die *innere* EntschlieÙung, zum anderen die *Vollziehung des inneren Vorsatzes*. Der Entschluss umfasst die „wirkenden Ursachen oder verrichtenden Personen, die Neigung und Bestimmung ihres Willens über der Wahl der Endzwecke und die dazu dienlichen Mittel in dem Gebrauch ihrer Kräfte.“⁹² Er ist *allein* vom Menschen getragen, so dass Gott nur auf eine entfernte Weise einwirken kann, etwa durch den Influxus von Motivationen oder der Ermöglichung von Erkenntnis im *conkursus moralis*. Bei den frommen Menschen kennt Baumgarten im übrigen auch noch den *conkursus gratiosus*, der die Einwohnung des hl. Geistes dem Subjekt versichert und es entsprechend lenkt.

Dagegen ist die Bewerkstelligung und *Vollziehung des inneren Vorsatzes* von anderer Qualität, da sie „überhaupt und insbesondere“ von Gott abhängt.⁹³ Diese Vollziehung differenziert Baumgarten in die *Zulassung* und die *Hinderung* von Handlungen. Auch wenn die *Zulassung* die Vollziehung des göttlichen Willens bei Geschehenlassens eines Aktes ist,⁹⁴ wird mit ihr *kein* äußerliches Zusehen gemeint, keine Approbation und keine Dispens, da die Handlung für die beteiligten Perso-

⁹⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 822.

⁹¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 827.

⁹² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 827.

⁹³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 827.

⁹⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 828.

nen ja durchaus schädlich sein kann. Die *Hinderung* einer menschlichen Tat aber ist die *Völlziehung des göttlichen Willens* unter Nichtzulassung einer menschlichen Handlung.⁹⁵ Dies kann Gott entweder durch die Suspension der menschlichen Kräfte (Gemüt, Körper etc.) oder der Veränderungskräfte derselben zustande bringen, was eine *mirakulöse Hinderung* wäre. Eine *ordentliche Hinderung* besteht in der Veranstaltung von extrinsischen Bedingungen, etwa mangelnden Mitteln und Gelegenheiten.⁹⁶ Die Direktion der *zugelassenen Handlungen* vollzieht sich für Baumgarten über die „Folgen der Veränderungen und Handlungen der Menschen und deren Verknüpfung mit einander.“⁹⁷ Darunter fällt zum einen die Verknüpfung aller zugelassenen Übel zu guten Endzwecken. Die letzte Differenzierung, die Baumgarten kennt, ist Gottes *Beschränkung* der zugelassenen Handlungen, d.h. die Sicherstellung, dass der Negativwert einer Handlung eine bestimmte Grenze nicht überschreitet.⁹⁸

Während bisher allgemeine Handlungen im Vordergrund standen, geht These sieben auf das spezielle Verhalten des Menschen ein, je nachdem es gut oder böse ist sowie auf die göttlichen Reaktionen.⁹⁹ Bei *guten Handlungen* kennt Baumgarten drei Teilaspekte. *Erstens*, dass Gott diese Handlungen *befiehlt*, sowohl literal in der Hl. Schrift als auch durch religiöse Motivation oder Begleitumstände, *zweitens*, dass er sie fördert. Diese Förderung kann durch die „Erweckung und Erinnerung“ innerer Beweggründe geschehen, durch die Vermehrung der Wirkkraft des Individuums, „entweder in der bloßen Darreichung des natürlichen Vermögens durch den allgemeinen Einfluss und Mitwirkung [...], oder bei Gläubigen in der Darreichung der Gnadenkräfte durch nähere Wirkung seines Geistes [...]“¹⁰⁰ oder etwa durch die Verschaffung äußerer Hilfsmittel. Gottes Billigung zeigt sich in der Förderung der Tat und einem guten Ausgang der Handlung sowie durch die „innere Versicherung seines gnädigen Wohlgefallens“.¹⁰¹ Der *dritte* Aspekt schließlich

⁹⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 829.

⁹⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 829.

⁹⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 829.

⁹⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 829.

⁹⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 831: „Circa actiones hominum bonas Deus ita versatur, ut illas iubeat, promoveat, approbet et remuneretur: circa malas autem, ut eas et indignetur, et prohibeat, et sapientissime impediatur vel permittat, et quotiescunque non impedit, limitet atque ad optimos fines dirigat, et tandem puniat, nisi legitime expientur.“

¹⁰⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 831.

¹⁰¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 832.

umfasst die Vergeltung des tugendhaften Lebens in der postmortalen Existenz mit der himmlischen Glückseligkeit.¹⁰²

Gottes Verhalten *gegen böse Handlungen* differenziert Baumgarten ebenfalls in *drei* Aspekte. *Erstens* habe Gott explizite Drohungen ausgesprochen, *zweitens* verhindere er manchmal böse Handlungen durch „veranstaltete Dazwischenkunft äußern Widerstandes“.¹⁰³ *Drittens* lasse er böse Handlungen geschehen, „[...] wenn er ohne Nachtheil seiner sittlichen Vollkommenheiten auch seiner zusammenhängenden Endzwecke sie nicht schlechterdings, gewaltsamer Weise hindern oder das Gegentheil veranstalten kan, und dabey voraussieht, daß sie zum Besten gerichtet, oder mit seinen Endzwecken verknüpft werden können.“¹⁰⁴ Dieses fasst Baumgarten dann unter verschiedene Gesichtspunkte (Förderung der Selbsterkenntnis, der Armut im Geiste, der Behutsamkeit und zur Offenbarung der Gnade sowie zur Besserung anderer; bei bösen Menschen geschieht es zu deren eigener Strafe) zusammen.¹⁰⁵ In die bösen Handlungen fließt also *kein concursus* ein, Gott ist nur *materialiter* Erhalter und Zulasser, wobei er allerdings auch die kleinste böse Tat der gerechten Strafe zuführen wird.¹⁰⁶

Die außerordentliche Regierung durch das Wunder

Während bisher die ordentliche Regierung der Welt durch Gott im Vordergrund stand, ist nun ein Blick auf Baumgartens Konzept der außerordentlichen Regierung (*gubernatio extraordinaria*) zu werfen, die sich vor allem in Wundern kundtut.

Ad gubernationem extraordinariam *miracula* pertinent, seu mutationes, quae in viribus rerum creatarum legibusque mutationum atque proinde naturae rerum *non fundantur*: unde ab admirandis et inexpectatis effectibus naturae distinguendae sunt, *solumque Deum auctorem habent*, cuius proxime omnipotentia, remotius autem et sapientia et benignitas iisdem manifestantur.¹⁰⁷

¹⁰² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 832.

¹⁰³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 833.

¹⁰⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 833.

¹⁰⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 833–834.

¹⁰⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* I, 835; cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 450; cf. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorhersehung*.

¹⁰⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 835. Hervorhebungen von mir.

Es dürfen also nicht einfach alle ungewöhnlichen Ereignisse der außerordentlichen Regierung zugeschrieben werden, sondern nur solche, die ihr Fundament in der natürlichen Kausalkette nicht besitzen können, also Gott als alleinigen Urheber haben.¹⁰⁸ Wunder sind ferner nur im nachfolgenden Zustand feststellbar, d. h. sie werden durch den Zusammenhang der Mittel und ihrer Endzwecke bestimmt (*per nexum mediorum et finium*), nicht aber durch den *nexus effectivus*. Ein Wunder ist daher *nur* vorhanden, wo *allgemeine* bzw. *beständige Veränderungs-gesetze* der natürlichen Dinge oder des Naturlaufs *aufgehoben* werden— etwa bei der Wasserteilung im Roten Meer. Ein Wunder ist es aber ebenso, wenn etwas, was sonst lange Zeit dauern würde, *per saltum* bzw. *per cataractam* bewirkt und damit schnell zuwege gebracht wird.¹⁰⁹ Da die Natur kontingent ist, muss Gott der alleinige Wirker der Wunder sein. Wunder vermögen nach Baumgartens Ansicht, womit er Wolff rezipiert, vor allem die Allmacht Gottes erweisen.¹¹⁰ Indirekt beweisen sie aber auch seine Weisheit, da ein Wunder einen regelmäßigen Naturablauf und damit einen weisen Ordner voraussetzt.¹¹¹ Wenn Gott unmittelbar handelt, dann bedient er sich *keiner kontingenten Hilfsmittel*, wie etwa das Beispiel der *creatio ex nihilo* zeigt. Bei einigen Wundern aber gebraucht er Mittelursachen, weswegen es sich um *mittelbares* Handeln handelt, das nach Baumgartens Ansicht der Weisheit Gottes gemäßer ist.¹¹²

Varie dividuntur miracula, atque in *primis duplicis generis* sunt. Pertinent enim vel *ad naturae* vel *gratiae* regnum: ad cuius posterioris incre-

¹⁰⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 835.

¹⁰⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 837. Baumgarten nennt als Beispiel die wundersamen Ölvermehrungen, die das Alte Testament Elija und Elischa zuschreibt.

¹¹⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 839.

¹¹¹ Cf. Heilmann, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, §135, 129: „Quo magis autem intelligatur, non esse earum administrationem indignam sapientia divina: vitanda est illa persuasio, quam, qui contra miracula pugnant, opinionis errore sibi signunt fere, quasi repentino, et ex inopinato casu capto, consilio intervenire numen rebus mortalibus miraculo aliquo. Fuere potius ea, pariter ac reliqui eventus omnes, inde ab ultima aeternitate a deo decreta. [...] Ceterum usus miraculorum ut per se sane varius ac multiplex esse potest: ita ea, quae sacris litteris prodita sunt, religioni stabiliendae procurata esse, haud difficulter intelligitur. Nempe et excitari ita maxime hominum animi et studia poterant, et ipsa traditae religionis, quae his quasi sigillis munita erat, divina auctoritas confirmari. ipsa autem miraculorum genera totidem commode constitui possunt, quot sunt mutationum in mundanis rebus obviarum. Pertinebant igitur vel ad corporum *motus*, vel *cogitationes* et *voluntates* mentium. Unde miraculis tam in mundo corporeo, quam spiritali [...], locus erit.“

¹¹² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 839–840.

menta provehenda omnia diriguntur, unde etiam per periodos frequentior ipsorum procuratio perpetratur; ad unum omnia autem gloriae divinae promovendae et confirmationi doctrinarum in ipsorum investigatione opus est et legitima applicatione ad venerationem Dei fiduciamque in ipso collocandam.¹¹³

Hinsichtlich der Art und Wirkweise der Wunder differenziert Baumgarten in *körperliche, geistliche* (in den Vorstellungsgesetzen) und *theopneustische* Wunder, wobei Letztere auch als *intellektuelle* Wunder bezeichnet werden können.¹¹⁴ *Unmittelbare* Wunder geschehen für Baumgarten ohne Beiwirkung der Natur, *mittelbare* dagegen *mit* der Natur. Brauchbarer erscheint Baumgarten aber eine Einteilung in Wunderwerke nach „*in der Natur*“ und „*im Reich der Gnade*“.¹¹⁵ Alle Wunderwerke der Natur geschehen um der Gnade willen, womit Baumgarten eine miraculöse Systemerhaltung der Natur durch Gott ablehnt, da für das Reich der Natur die Schöpfung das alleinige Wunder ist.¹¹⁶ Das Gnadenreich hingegen ist als Reihe von Wunderwerken anzusehen.

Alle Sinnesänderungen, übernatürliche Bekehrungen der Menschen und die Veranstaltung derselben, die Gnadenwirkungen Gottes in den Menschen, können Wunderwerke heißen, oder als unmittelbare Wirkungen der Kraft und Allmacht Gottes angesehen werden, [...] Weil aber diese Veränderungen und Wirkungen auch ihre Ordnung haben [...] so wird im Reich der Gnaden nur dasjenige ein Wunderwerk genant, wenn diese Veränderungsgesetze des Gnadenreichs aufgehoben werden; als z.E. wenn Gott ohne Gnadenmittel [...] die sonst daran gebundene Gnade ertheilet, ohne Gebrauch des Worts *und* der Sacramente einen Menschen beehret [...]¹¹⁷

Alle Wunderwerke hängen mit dem Gnadenreich zusammen und geschehen um seinetwillen. Baumgarten erwägt aber auch die „periodische Verwaltung“ der Wunderwerke, angesichts der Tatsache, dass man nur drei „Spender“ der göttlichen Gnaden aus der biblischen Offenbarungsgeschichte kennt, nämlich Mose, Elija und Christus.¹¹⁸ Diese Dreiheit sowie die beschränkte Anzahl der von ihnen „gespendeten“ Wunder verteidigt Baumgarten mit dem Hinweis, dass eine größere Anzahl der Weisheit Gottes unangemessen wäre. Auch die Dauer der Wun-

¹¹³ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 840 (These 9).

¹¹⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 840.

¹¹⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 841.

¹¹⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 841–842.

¹¹⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 842.

¹¹⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 843.

der wird als ununterbrochen und beständig beschrieben,¹¹⁹ während die Tatsache, dass die Offenbarungswunder vor langer Zeit geschehen sind, mit dem Hinweis gerechtfertigt wird, dass sie auf diese Weise glaubwürdiger werden, da die Gläubigen neue Wunderwerke immer mit Skepsis betrachten.

An dieser Stelle kommt Baumgarten auch auf den Endzweck der Wunder zu sprechen, der „gedoppelt“ ist. Der letzte und höchste Endzweck besteht für ihn in der Verherrlichung Gottes. Wunder bieten ferner nur *Beweggründe* für den Glauben. Daher muss es einen *Mittelendzweck* geben. Dieser liegt in der menschlichen Gesellschaft, insofern Wunder hier die geistliche Besserung durch die Bestätigung der Offenbarung hervorrufen.¹²⁰ Aufgrund ihrer Bedeutung für Glauben und Endzweck der Schöpfung müssen Wunderwerke, wenn sie auftreten, mit einer besonderen Sorgspflicht untersucht werden.¹²¹ Der Endzweck der Vorsehung ist für Baumgarten wie für Wolff die Verherrlichung Gottes und seiner durch die Providenz geoffenbarten Vollkommenheiten, die andernfalls nicht bekannt sein würden.¹²² Die Zwischenendzwecke, die dem Endzweck als Mittel dienen, sind zum einen die Glückseligkeit und Vollkommenheit aller Geschöpfe, besonders der freien, vernünftigen Geschöpfe, den „eigentlichen Unterthanen des göttlichen Gnadenreichs“.¹²³

Auch wenn die genauen Gründe der Wunder wie auch die Vorsehung selbst unergründlich sind,¹²⁴ so besitzt der Mensch doch zwei Hilfsmittel, Wunder und Vorsehungswirken genauer zu verorten und zu untersuchen: den Universalnexus und seine eigene Aufmerksamkeit.

¹¹⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 844ff.

¹²⁰ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 846.

¹²¹ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 846.

¹²² Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 850: „Finis providentiae divinae ultimus est gloria DEI seu manifestatio et celebratio infinitarum perfectionum eiusdem: intermedius autem felicitas rerum creaturarum, cuius in primis amplissimi regni divini, atque salus potissimum hominum arctius cum ipso fide coniunctorum.“

¹²³ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 851.

¹²⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 846: „Provida haec rerum omnium adeo profunda est, ut adaequata illius cognitio in pervestigandis casibus singulis obtineri nequeat: quum infinito intellectu omniumque rerum et existentium et possibilium distincta repraesentatione opus sit ad singula eius phaenomena penitus explicanda rationesque eorum subducendas: iuvamur tamen in sufficiente eiusdem disquisitione et connexionis consideratione, qua omnia cohaerent, et sollicita omnium rerum vel levisimarum ad aliquam mutationem concurrentium cogitatione.“

Je mehr und regelmäßiger solches in einzeln Fällen geschieht, die Spuren der göttlichen Vorsehung dabey aufzusuchen; je größer wird dadurch die Fertigkeit, die göttlichen Absichten und die Arten des göttlichen Verfahrens [...] zu entdecken. [...] Folglich gehöret dieses Verhalten in Absicht der göttlichen Vorsehung zu den Pflichten, die wir uns selbst schuldig sind.¹²⁵

Zusammenfassung

Baumgarten legt einen differenzierten Traktat über die Vorsehungslehre vor, der sich im Inhalt an der lutherischen Orthodoxie orientiert, aber ohne Glaubenssätze preiszugeben konsequent die demonstrative Methode Wolffs appliziert. Er gliedert die Providenz, die er als Akt der drei göttlichen Personen sieht, in *conservatio*, *concursus* und *gubernatio*. Damit wird der kontingenten Natur auch nur eine relative Selbstständigkeit zugestanden. Im regelmäßigen Lauf der Natur sieht Baumgarten—ganz in wolffischer Manier—ein besseres Zeichen für die göttliche Weisheit als in den Wundertaten. Baumgarten denkt menschliche Freiheit und göttliches Wirken zusammen, indem er im *concursus generalis* den Willensentschluss ganz vom Menschen und nur die Vollziehung von Gott abhängen lässt sowie den *concursus moralis* als Erkenntniserweiterung (*concursus intellectualis*) konzipiert, die dem Subjekt die volle Freiheit zugesteht.

Die Aneignung des Vorsehungsglaubens führt den Menschen nach Baumgarten zu einer gelungenen Kontingenzbewältigung,¹²⁶ da ihm die Herrschaft Gottes über die Welt, die universale Verknüpfung zu einem guten Ende Sicherheit, Trost und auch die Lösung der Theodizeefrage bietet. DaSo wird eine Providenz etabliert, die „[...] auf unser Bestes abzielet“¹²⁷ und nicht anthropomorphistisch nach „[...] blinden Entschlüssen, sondern nach Einsichten des Zusammenhanges, der Endzwecke und gesamten Absichten und Bestimmung der Geschöpfe verfähret, und alles zu unserer Wohlfart einrichtet.“¹²⁸ D.h. auch das offensichtlich Böse kann in die christliche Weltsicht mit Hilfe der Vorsehung integriert werden, da es als notwendiges Mittel zur Erreichung

¹²⁵ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 849.

¹²⁶ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 858.

¹²⁷ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 859.

¹²⁸ Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 859.

eines Gutes angesehen werden kann. In der postmortalen Existenz wird für Baumgarten das Rätsel der den menschlichen Verstand übersteigenden Vorsehungspläne schließlich gelöst.¹²⁹

¹²⁹ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 860: „Wir können uns versichert halten, daß uns die Tiefe und der weite, grosse Umfang der götlichen Vorsehung werde entdeckt werden, wenn wir sie besser einzusehen und richtiger zu beurtheilen [...] Daß wir eine unglaubliche Lust und Vergnügen, auch Bewunderung der götlichen Vollkommenheiten daraus schöpfen werden, daß es eine Materie, Gegenstand und Reitzung der ehrerbietigsten und angenehmsten Verehrung, Anbetung und zärtlichen Liebe Gottes und Beschäftigung mit demselben seyn, ja ein wesentliches Stück unserer künftigen Glückseligkeit ausmachen werde, darauf wir uns schon zum voraus freuen müssen; auch das Vortheilhafte des Bösen in der Welt überhaupt, und bey uns insonderheit, gewis erwarten und hoffen.“

JOHANN FRIEDRICH STAPFER (1708–1775)

Die Bedeutung von Johann Friedrich Stapfers¹ zwölfbändigem Werk „*Grundlegung zur wahren Religion*“ (1746–1753)² wurde in theologiegeschichtlicher Hinsicht noch kaum gewürdigt. Seine Ausführungen beschränken sich nicht allein auf eine spekulative Auslegung der Glaubensgeheimnisse, sondern bieten zu jeder Darlegung auch eine praktische Nutzenanwendung,³ was Kant gefallen haben mag. Dass die „*Grundlegung*“ von zentraler Bedeutung für Kants Denken ist, hat zwar bereits

¹ Cf. Theodor Mahlmann, „Johann Friedrich Stapfer—ein Schweizer Wolffianer als Apologet des Christentums,“ in Jürgen Stolzenberg et Oliver-Pierre Rudolph (eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung—Akten zum Ersten Internationalen Christian-Wolff-Kongress* (Hildesheim: Olms, 2006) [Druck in Vorbereitung], der den Beitrag von Idem, „Stapfer, Johann Friedrich,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 10 (Nordhausen: Bautz, 1995), 1201–1206 korrigiert und ergänzt. Geboren 1708 in Brugg, wurde Stapfer 1750 Pfarrer in Oberdiebbach, wo er bis zu seinem Lebensende „den Typus eines gelehrten, aber offensichtlich gleichzeitig in seiner Gemeinde stark nach außen wirkenden, überzeugenden und redengewandten Schweizer Landpfarrers darstellt.“ (Ibid., 1204) Stapfer bestätigt in seinen umfangreichen Publikationen, dass er in der natürlichen Theologie den Prinzipien Wolffs, in der Theodizee Leibniz folgt. 1746 bis 1753 veröffentlicht er in zwölf Bänden eine Dogmatik mit dem Titel „*Grundlegung zur wahren Religion*“. Schon vor Vollendung des Werkes erleben einzelne Bände Neuauflagen; auch das Gesamtwerk wird nachgedruckt. 1757 bis 1766 folgt seine Ethik in sechs Bänden. 1754 wird ein „*Auszug aus der Grundlegung zur wahren Religion*“ verlegt. Es ist m. E. noch nicht erforscht, ob Kant diese Ausgabe oder die Gesamtdarstellung als Lektüre vor sich gehabt hat. Cf. Johann Georg Walch, *Bibliotheca theologica selecta*, vol. 1 (Jena: 1757), 230; Felix Gross (ed.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski. Mit einer neuen Einleitung von Rudolf Malter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993); Carl Friedrich Staudlin, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*, vol. 2 (Göttingen: 1811), 516–517; Friedrich Delekat, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 21966), 357f.; Horst-Günter Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 12; 17; 23; 45; 47; 61–64; 66; 71; 90–92; 101; 122; Frieder Löttsch, *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant* (Köln: Böhlau, 1976).

² Johann Friedrich Stapfer, *Grundlegung zur wahren Religion*, vol. 1 (Zürich: 21751). (Da die Werke Stapfers in der Bayerischen Staatsbibliothek München nur in verschiedenen Ausgaben zugänglich waren, werden sie hier nach Bandnummer, Kapitel, Paragraph, Seite zitiert, um das Nachschlagen in anderen Ausgaben zu erleichtern.)

³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, Vorwort o. pag.

1938 Josef Bohatec herausgestellt,⁴ dabei allerdings der Vorsehungslehre kaum Beachtung geschenkt. Obwohl Kant selbst Stapfer nicht zitiert, ist aus seinen ersten Biographien bekannt, dass er dessen „*Grundlegung*“ gelesen hat. Ob damit allerdings die zwölfbändige Dogmatik oder die einbändige, 930 Seiten starke Zusammenfassung gemeint ist, bleibt ungeklärt. Dass Kant ein derart voluminöses Werk wolffischer Prägung zur Gänze durchstudiert hätte, ist trotz seiner unbestrittenen theologischen Interessen meines Erachtens fraglich. Während Kants Hauslehrertätigkeit im preußischen Dorf Judtschen⁵ von ca. 1747 bis 1750, wo er als „studiosus philosophiae“ aktenkundlich erscheint, könnte er Stapfers Werk in den Buchbeständen seines Arbeitgebers Pfarrer Daniel Ernst Andersch, der dort von 1728 bis 1771 tätig war, kennen gelernt haben.⁶ Dies wird umso wahrscheinlicher, erinnert man daran, dass die Region um das genannte Dorf im Jahr 1751 zahlreiche Schweizer Familien beherbergte.⁷ Die Möglichkeit besteht allerdings auch, dass Kant das Werk in der Privatbibliothek seines Königsberger Lehrers Martin Knutzen (1713–1751) fand, der ein Hauptvertreter des Königsberger Pietismus war,⁸ und daher dem Stapferschen Werk als dem Versuch, Wolffs Philosophie mit der reformatorischen Theologie zu verbinden, sicher interessiert gegenübergestanden ist.⁹

Stapfer wurde am 8. August 1708 in Brugg / Schweiz geboren. Über seine Jugend ist nichts bekannt. Er tritt erst wieder 1735 in das Licht der Öffentlichkeit, mit seiner Erstlingsschrift „*Dissertatio historico-theologica Exhibens fontes & connexionum errorum*“.¹⁰ Das im Anschluss nächste gesi-

⁴ Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1938).

⁵ Bernhard Haagen, „Auf den Spuren Kants in Judtschen. Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen,“ *Altpreußische Monatschrift* 48 (1911): 382–411; 528–556. Das Dorf Judtschen wurde später zu Ehren Kants in Kantheim umbenannt. Cf. ebenfalls Fritz Gause et Jürgen Lebuhn, *Kant und Königsberg bis heute* (Leer: 1989).

⁶ Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (Wiesbaden: Fourier, 32004),

154.

⁷ Weisskopf, *Immanuel Kant und die Pädagogik*, 15–16.

⁸ Cf. Fehr, *Ein wunderlicher nexus rerum*.

⁹ Allerdings ist eine Kenntnis Stapfers durch Knutzen nicht nachzuweisen. Zum Forschungsstand cf. Lehner, „Einleitung“.

¹⁰ Johann Friedrich Stapfer, *A Ω Dissertatio historico-theologica Exhibens fontes & connexionum errorum [...]* (Bern: 1735). Das einzig erhaltene Exemplar scheint sich in der Zentralbibliothek Zürich unter der Signatur 4° 1735/5 zu befinden. Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Theodor Mahlmann, der mir das Manuskript seines Vortrages „*Johann Friedrich Stapfer—ein Schweizer Wolffianer als Apologet des Christentums*“ noch vor der Publikation in den Akten des Wolff-Kongresses 2004 zur Verfügung gestellt hat (cf. Anm. 1).

cherte Datum ist seine Immatrikulation an der Universität Marburg 1740, wo er bis 1742 studiert, vor allem bei dem Wolfianer Franz Ulrich Ries (1695–1755). Nicht näher datierbar ist seine Tätigkeit als Hauslehrer bei der einflussreichen Familie der Wattenwyls sowie seine Tätigkeit als „Helfer“, d. h. als eine Art Aushilfe für verschiedenste kirchliche Funktionen, in Bern. Zwischen 1743 und 1747 veröffentlicht er dann seine „*Institutiones Theologiae Polemicae*“,¹¹ die Wolff für die reformatorische Theologie fruchtbar machen. 1745 und abermals 1749 wird er an die reformierte Universität Marburg berufen, zieht aber eine Pfarrstelle in Oberdießenbach / Schweiz vor, die er von 1750 bis zu seinem Tod 1775 inne hat.¹²

Stapfers Vorsehungslehre

Religion definiert Stapfer als „[...] eine Schuldigkeit oder Verbindlichkeit, Gott auf diejenige Art zu dienen, welche mit dessen Vollkommenheiten und der Natur des Menschen übereinkommt.“¹³ Den Grund zu dieser Verpflichtung sieht Stapfer in der absoluten Dependenz¹⁴ des Menschen von Gott hinsichtlich *creatio*, *conservatio* und *redemptio*. Die natürliche Religion entsteht aus der Anerkennung von Schöpfung und Vorsehung,¹⁵ die *geoffenbarte* durch die Anerkennung der Erlösung.¹⁶ Daher ist es in der natürlichen Religion auch nur verpflichtend, Gott gemäß den durch Schöpfung und Vorsehung geoffenbarten Vollkommenheiten zu verehren,¹⁷ und diese als Grundlage der mensch-

¹¹ Johann Friedrich Stapfer, *Institutiones Theologiae Polemicae Universae Ordine Scientifico Dispositae*, 5 vols. (Zürich: 1743–1747).

¹² Theodor Mahlmann, „Johann Friedrich Stapfer—ein Schweizer Wolfianer als Apologet des Christentums,“ in Jürgen Stolzenberg et Oliver-Pierre Rudolph (eds.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung—Akten zum Ersten Internationalen Christian-Wolff-Kongreß* (Hildesheim: Olms, 2005) [Druck in Vorbereitung].

¹³ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § 2, 3.

¹⁴ Interessanterweise bezeichnet Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XXII, 36 den Term „Abhänglichkeit“ (als Synonym für Dependenz) als „undeutsch“. Bisher hat man Stapfer als Vorreiter dieses später von Schleiermacher aufgegriffenen Gedankens nicht erkannt.

¹⁵ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XIV, 23, Nr. 11.

¹⁶ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § IV, 8.

¹⁷ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXXII, 152: „Wer Gottes Eigenschaften nicht erkennt, und von Herzen glaubet, der kann auch unmöglich überzeugt seyn, daß eine göttliche Vorsehung und Regierung sey, er wird darum auch keine Ehrfurcht vor derselben haben, er wird entweder die Pflichten, zu welchen uns die Religion

lichen Pflichten anzusehen.¹⁸ Die positive Offenbarung ergänzt aber diese Verpflichtung: Aufgrund der Erkenntnis der natürlichen Religion schuldet der Mensch Gott Verehrung für Schöpfung und Erhaltung, aufgrund der geoffenbarten Religion *auch* für seine Erlösung in Christus.¹⁹ Folglich kann der Mensch in der *natürlichen Religion* nur als Kreatur, in der *Zweiten* nur als Sünder bezeichnet werden. Beide Religionen sind aber „in sich“ vollkommen, weil sie alles in sich begreifen, was sie zu ihrem Zweck erfordern.²⁰ In beiden kommt Gott „[...] die Herrschaft über den Menschen“ zu“, so daß er verpflichtet ist, „[...] nicht nach seinem Willen, sondern nach dem Willen Gottes seines Herrn zu leben.“²¹ Die Leugnung der absoluten Dependenz des Menschen von Gott, der Zurückweisung seiner Oberherrschaft²² ist für Stapfer daher der größte, die Ablehnung der Vorsehung der zweitgrößte Irrtum in der Religion:

Weil ferner die Religion auf die göttliche Erhaltung und Regierung aller Dinge, und hiemit auf die Fürscheidung oder Providenz sich gründet, so ist ein andrer Haupt-Irrthum oder Ketzerey die Verläugnung der Fürscheidung Gottes.²³

Die Vorsehungsleugnung vollzieht sich durch die Anhäufung von Zweifeln gegen die *providentia specialis* und mangelndes Vertrauen auf die Regierung Gottes, was nach Stapfers Ansicht zu einer Entfremdung von Gott, zur Verfinsterung des Verstandes und zur Erblindung des Gewissens führt.²⁴ Aber auch die Unzufriedenheit mit der Vorsehung macht sich der Sünde schuldig, weil sie gegen eine Grundlage der Religion aufbegehrt.²⁵

verbindet, gar nicht in Acht nehmen, oder auf das wenigste dieselbe kaltsinnig und hinläßig verrichten.“ Cf. auch Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § V, 8.

¹⁸ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XXI, 34, Nr. 4: „Weil das wahre Wesen der Religion in der Verbindlichkeit zu gewissen Pflichten besteht [...]“. Dies erinnert stark an Kants Definition der Religion: „Religion ist (subjectiv betrachtet) die Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (RGV AA VI 153).

¹⁹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § X, 13: „Wir verstehen durch die geoffenbarte Religion: Eine Schuldigkeit oder Verbindlichkeit, Gott als seinem Heyland und Erlöser nach derjenigen Art zu dienen, wie es mit denjenigen Vollkommenheiten übereinkommt, welche Gott in dem Werke der Erlösung offenbaret.“

²⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XV, 24–25.

²¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XIV, 19, Nr. 4.

²² Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XXII, 36.

²³ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 1, § XXII, 38.

²⁴ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXXI, 149f.

²⁵ Stapfer, *Grundlegung vol. 1* c. 2, § XXXI, 150: „Es giebt andere, welche zwar an der Vorsehung Gottes nicht zweifeln, aber die dennoch wegen ihrem Fleisches-Sinn

Da Gott den Menschen in seiner Vorsehung mit einem Leib ausgestattet hat, ist der Mensch nicht nur zum *äußeren Gottesdienst* (siehe unten) verpflichtet, sondern darüber hinaus aus drei Gründen für dessen Erhalt verantwortlich: *Erstens* aus Dankbarkeit, *zweitens* aufgrund des biblischen Herrschaftsauftrages, und *drittens* aufgrund der engen Verknüpfung der Seele mit dem Leib.²⁶ Daher subsumiert Stapfer unter den Begriff des Suizid nicht nur die Tat als solche, sondern auch einen ungezügelter Lebensstil, durch den man „[...] ein Mörder seines Leibes wird.“²⁷

Doch erst die Religion vermittelt die Kenntnis von Gottes Vollkommenheit, die sich der Mensch als Form seiner Handlungen vor Augen zu stellen hat. Nur wenn das menschliche Handeln derart geprägt ist, schreitet das Subjekt seiner Vollendung entgegen,²⁸ was an Kants Forderung nach der „religiösen“ Form aller Handlungen erinnert.²⁹ Die Tugend, die sich daher um Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Göttlichen müht, heißt für Stapfer „Gottseligkeit“.³⁰ Sie ist der Inbegriff aller Pflichten.³¹ Aus ihr folgen die übrigen Pflichten der natürlichen, auf der Vorsehung gründenden Religion. Der Mensch ist zur *Gottesliebe* verpflichtet, *erstens* aufgrund der göttlichen Vollkommenheiten, *zweitens* aufgrund der durch Schöpfung und Vorsehung erwiesenen Wohltaten, *drittens* aufgrund des Endzwecks, um dessentwillen Gott die Welt und alles in ihr erschaffen hat, und *viertens* wegen

Gott gerne anderst haben möchten, als er in der That ist. Entweder bilden sie sich ein, es sey Gott gleichgültig, die Menschen mögen leben wie sie wollen [...] Oder sie läugnen diejenige Eigenschaften des Höchsten, mit welchen ihre verderbte Gedanken und Werke nicht überein kommen.“ Cf. Stapfer, *Grundlegung vol. 1, c. 1, § XXII*, 39.

²⁶ Stapfer, *Grundlegung vol. 1, c. 1, § XXV*, 44–45.

²⁷ Stapfer, *Grundlegung vol. 4, c. 11, § XXVI*, 93. Kants Argument gegen den Suizid: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d.i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte“ (MPS AA VI, 422). Stapfers Formulierung sagt dasselbe aus, cf. *Grundlegung vol. 1, c. 1, § XXVII*, 46–47: „Der Mensch ist nach den verschiedenen Relationen, in welchen er lebet [...] zu dem Gesetze oder Rechte der Natur, und auch zu dem bürgerlichen Gesetze verbunden; diese Pflichten alle müssen gehalten werden, und es stehet nicht in des Menschen Willkür, sich selbst von dieser oder jener Relation loszusprechen.“

²⁸ Stapfer, *Grundlegung vol. 1, c. 1, § XLIII*, 83f.

²⁹ Aloysius Winter, „Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht ‚Gunstbewerbung‘, sondern ‚Form aller Handlungen‘“, *Theologie und Philosophie* 52 (1977): 341–377.

³⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 1, c. 4, 301ff.*

³¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1, c. 4, § VII*, 309. Kant lehnt die Gottseligkeit als Inbegriff aller Pflichten gegenüber Gott ab, cf. *RGV AA VII*, 183–185.

der Verbindlichkeit der Religion selbst.³² Zudem befördert die so praktizierte Gottesliebe die menschliche Glückseligkeit und Moral.³³ Die Nichtanerkennung dieser Pflicht führt Stapfer auf ein verirrtes Gewissen, Bequemlichkeit oder psychische Verunsicherung zurück.³⁴ Aus der Erhaltung der Welt (*conservatio*) folgt für Stapfer die Verpflichtung des Menschen zum Gottesdienst, während Kant diese Pflicht rundweg ablehnt.³⁵ Zum *inneren* Gottesdienst gehört für ihn die Erfüllung der Pflichten gegenüber Gott (Gottseligkeit, Gottesliebe, Gottesfurcht, Gottesvertrauen, Gehorsam, Zufriedenheit, Dankbarkeit, Demut), zum *äußeren* dagegen Handlungen, die der Mensch in Absicht auf Gott hin unternimmt. Beide *Gottesdienste* müssen sich in Harmonie befinden,³⁶ was auf Kants Begriff der Wahrhaftigkeit vorausverweist. Weil die Ehre Gottes aber am besten durch einen *öffentlichen* Gottesdienst gefördert wird, verpflichtet auch die natürliche Religion zu einem solchen.³⁷ Stapfer kennt auch eine Pflicht *gegenüber dem menschlichen Verstand*. Der Mensch ist dazu verpflichtet, aus der Betrachtung seiner selbst und seiner Seele sowie seiner Umwelt, sich einen immer klareren Begriff von Gott als seinem Schöpfer und Erhalter zu bilden. Dies heißt nichts anderes als, dass er *verpflichtet* ist, Physikotheologie zu betreiben, um die göttliche Vorsehung zu erkennen. Die Verstandesfähigkeiten zu Pneumatologie³⁸ und Naturwissenschaft sind für Stapfer aus eben diesem Grund von Gott „installiert“ worden.³⁹ Damit ist konsequenterweise auch die Pflicht zur „Scharfsinnigkeit“⁴⁰ gegeben, welche die Kunst der Differenzierung und das Verstehenlernen des *Universalnexus* bein-

³² Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XVI–XIX.

³³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XX–XII.

³⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XXIV, 341.

³⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XLVII, 408: „Man verstehet durch den Gottesdienst die Handlungen, welche wir in Ansehung Gottes, oder um Gottes willen, vornehmen, welche man sonst unterlassen würde, wenn kein Gott sey.“

³⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XLVII, 409: „Da die Handlungen des Leibs, so gottesdienstlich sind, aus dem Innern der Seele herrühren müssen, und um Gottes Willen geschehen; so erkennet man hieraus, daß, wenn der äußerliche Gottesdienst rechter Art seyn soll, so muß er mit dem innerlichen verknüpft seyn.“

³⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XLVIII, 413.

³⁸ Schulphilosophischer Terminus für die Seelen- und Geisterlehre.

³⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § LIII, 421.

⁴⁰ Zum Ideal der *argutia* in Dichtung und Rhetorik im Gegensatz zum ausladend schwülstigen Sprachstil Cf. Volker Kapp, „Argutia-Bewegung,“ in Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Tübingen: 1992), vol. 1, 991–998; Henry F. Fullenwider, „Die Kritik der deutschen Jesuiten an dem lakonischen Stil des Justus Lipsius im Zusammenhang der jesuitischen Argutia-Bewegung,“ *Rhetorica* 2 (1984): 55–62.

haltet.⁴¹ Erst wenn *sich* der Verstand *perfektioniert*, was auch die Enthaltung von sündigen Gedanken beinhaltet, kann der Mensch seine Pflicht gegenüber dem Willen Gottes erfüllen. Neben diesen „inneren“ Pflichten, verbindet die natürliche Religion auch zu „äußeren“ Pflichten,⁴² sowie Pflichten gegen den Nächsten, von denen die wichtigsten Liebe, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit sind. Stapfer bringt alle Pflichten auf eine Formel, die in erstaunlichem Maße an den *kategorischen Imperativ* Kants erinnert, wenn man die „göttliche Absicht“ durch „Selbstzweck“ ersetzt: „Wir sind verbunden, alle Geschöpfe, es seyen unvernünfftige oder leblose, so zu gebrauchen, wie es die göttliche Absicht erfordert.“⁴³

Doch wie treten dem Menschen die Providenz und ihre Pflichten gegenüber? Aus der Ausstattung des menschlichen Leibes erkennt er auf „innerliche Weise“ die Vorsehung.⁴⁴ Die komplexen Strukturen des menschlichen Körpers lassen erkennen,

[...] daß keine menschliche Weisheit, Kunst und Wissenschaft hinlänglich sey, auch das allergeringste Thierchen [...] zu erschaffen, oder eine solche künstliche Maschine zu verfertigen [...] daß der Urheber und Baumeister unsers Leibs, unendlich viel weiser als wir seyn müsse.⁴⁵

⁴¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § XLVII, 422.

⁴² Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § LXXI, 450: „Die vornehmsten Pflichten, zu welchen uns die natürliche Religion, gegen uns selbst in Ansehung unsers äußerlichen Zustands verbindet, können zu folgenden gebracht werden. Es ist 1.) Die rechtmäßige Verwaltung unsers äußern Eigenthums; darzu gehöret die Sparsamkeit, und die Vermeidung des Geitzes und der Verschwendung. 2.) Die Arbeitsamkeit und die Vermeidung des Müßiggangs. 3.) Die Vergnüglichkeit. 4.) Die Vermeidung der Sorglosigkeit. 5.) Eine wohleingeschränkte Ehrliche. 6.) Die Vorsichtigkeit und Behutsamkeit. 7.) Die Weisheit und Klugheit. 8.) Die Gelassenheit und Gedult. 9.) Die Standhaftigkeit und Gegenwart des Gemüths. 10.) Die Demuth und Niedrigkeit.“

⁴³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 4, § CXVI, 550. Cf. Kants MS AA IV, 429: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Doch bleibt der menschliche Wille trotz natürlicher Anstrengung für den Theologen Stapfer wesentlich dem Bösen verfallen (Stapfer, *Grundlegung* I, c. 4, § LIV, 425) Die Entschuldigung könne nur durch die „Begnadigungsmittel“ der Religion herbeigeführt werden, die allein aus der Offenbarung erkannt werden könnten (Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 5, § XXVIII, 590).

⁴⁴ Cf. Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 2, § II, 89: „Da wir wenig von Gott erkennen können, so müssen wir aus diesem wenigen, was wir wissen, nicht von allem, was in Gott ist, urtheilen und schliessen wollen. Und es gebühret uns nicht zu sagen: Das begreife ich nicht, darum kann es auch nicht seyn.“ Die Gotteserkenntnis aus der Vernunft kann sich nun aus dem Verstand selbst herleiten, aus der Struktur der Seele oder der Existenz des Gewissens (Ibid., § IV–X).

⁴⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 2, § XI, 106f.

Als weitere Quelle der Vorsehungs- und Gotteserkenntnis führt Stapfer die Betrachtung des Menschengeschlechts an. So steht für ihn die Anzahl der Menschen mit der Größe der bewohnbaren Fläche in direkter Proportion, was auf eine göttliche Einrichtung hinweise.⁴⁶ Ebenso erwähnt er die Größe und Statur des Menschen, die, wenn sie nur ein wenig anders ausgefallen wäre, eine völlig andere Tier- und Pflanzenwelt erfordert hätte, sowie die menschliche Fortpflanzungsweise, zu deren besonderer Ausstattung⁴⁷ die ausgewogene Anzahl der Geschlechter gehört.⁴⁸ Auch die Vielfalt menschlicher Charaktere, Gemütsrichtungen, Stimmen und Gesichter wird als Hinweis auf die Vorsehung gedeutet,⁴⁹ womit er Lavaters „*Physiognomie*“ (1775–1778) vorgeht.⁵⁰ Neben diesen primären Eigenschaften des Menschen ist nach Stapfer aber auch die weisheitliche Einrichtung des Tier- und Pflanzenreiches zu beachten, die auf den Menschen als *Endzweck* hinweist. Auch die Astronomie versorgt Stapfer mit Argumenten.⁵¹ Aus der Vollendung der Naturordnung schließt er demnach auf eine göttliche Vorsehung. Cicero und Seneca gelten ihm dabei als Autoritäten.⁵² Für Kant kann

⁴⁶ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XVI, 114–115.

⁴⁷ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XVII, 115f.

⁴⁸ Dass dies auf die göttliche Vorsehung im Sinne einer *providentia specialis* zurückzuführen sei, hatte Kant schon im „*Beweisgrund*“ zusammen mit Stüßmilchs Argumentation zurückgewiesen. Cf. Johann Peter Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben* (Berlin: 31765).

⁴⁹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XIX, 117; 118: „Dieser Unterschied der Gemütskräfte und Neigungen ist die Ursache so vieler hundert nützlicher Erfindungen; der eine entdeckt etwas nicht nur durch seinen Fleiß und Aufmerksamkeit, sondern durch die Schärfe seines Verstandes und Witzes, was so viel tausend andere niemals hätten erfinden können. [...] Daß aber nicht alle alles wissen und verstehen, macht die Menschen von einander dependent [...] daß einer des anderen Hülfe nöthig hat, welches die menschliche Gesellschaft auf das genaueste mit einander verbindet. Weil dieses weder in des Menschen Gewalt stehet, noch von ungefehr so kann entstanden seyn, so findet man darinn einen neuen Beweisgrund einer weisen Regierung und Fürscheidung, welche alles einrichtet, wie es zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft am nützlichsten und nöthigsten ist.“ Auch Feuerlein beweist die Vorsehung aus den menschlichen Affekten, cf. Jakob Wilhelm Feuerlein, *De loquela hominis, argumentum existentiae et providentiae divinae* (Altdorff: 1719).

⁵⁰ Cf. Johann Kaspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 4 vols. (Leipzig-Winterthur: 1775–1778; Reprint, Frankfurt: 1991).

⁵¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXIV, 132ff. Für das 18. Jahrhundert war das grundlegende Werk zur Astrotheologie William Derham, *Astrotheology. Or, a demonstration of the being and attributes of god, from a survey of the heavens* (London: 1731).

⁵² Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXVIII, 142ff.; Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXIX, 147; Flasch, *Augustin*, 26; 36.

eine derartige Argumentation, wie er mehrere Jahrzehnte später in der „*Kritik der Urteilskraft*“ darlegt,⁵³ immer nur eine *äußere Zweckmäßigkeit* und damit die Vorsehung nur als Regulatividee konstatieren.

Das göttliche Vorherwissen um zukünftige freie Handlungen (*futura contingentia*), die Stapfer mit dem Wissen des Werkmeisters um die Arbeit seiner angestellten Handwerksleute vergleicht, hebt die Freiheit der Handlungen seiner Ansicht nach keineswegs auf. Da Gottes Allwissenheit alle Zeitabläufe in einem einzigen Akt gegenwärtig besitzt, ist die Rede von einer *praescientia* oder einer *praevisio* für Stapfer daher auch begrifflich unklar.⁵⁴ Die Allwissenheit ist für ihn ferner über den göttlichen *Verstand* zu denken, nicht über seinen *Willen*.⁵⁵

Die Weisheit Gottes, die mit der Vorsehung identisch ist, zeichnet sich nach Stapfer durch zwei Charakteristika aus: Zum einen kann Gott durch die *providentia ordinaria* mit den geringsten Mitteln⁵⁶ die größten Wirkungen hervorrufen, zum anderen kann er alles zum Guten wenden. Dies enthält vor allem die natürliche Verknüpfung der Dinge sowie die Zulassung des Bösen, womit sich Stapfer als treuer Gefolgsmann Wolffs erweist: Wenn Gott nämlich *nur* durch evident gute Mittel handelte, würde der Mensch die Weisheit Gottes nicht ausreichend bemerken. Eine gewisse „Verborgenheit“ Gottes bzw. eine epistemische Distanz zur Welt ist für Stapfer daher notwendig.⁵⁷ Dem Glauben an die Weisheit Gottes muss aber der Glaube an seine Güte *vorausgehen*, d. h. dass kein Übel grundlos oder zum Nachteil geschieht, sondern um einen Endzweck zu erreichen, den der Mensch erst in der Ewigkeit ein-sieht,⁵⁸ womit sich die Stapfer'sche Theodizee wiederum in wolffischen Bahnen bewegt.

Doch auch wenn Gott die Sünde als vom Menschen verschuldete Tat zulässt, so gewährt er in auswegloser Verzweiflung Hilfe durch gezieltes Eingreifen—also die Erhörung eines Bittgebetes—mit Hilfe

⁵³ Cf. das Kapitel über die Teleologie des kritischen Kants.

⁵⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 3, § VI, 177.

⁵⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 3, § VI, 178: „Das Erkenntnis Gottes ändert an den Sachen nichts; wird eine Handlung frey sein, so stellet sich der göttliche Verstand dieselbe auch als frey vor, und was zufällig seyn wird, stehet Gott auch als zufällig zuvor.“

⁵⁶ Cf. Adrien Richer, *Grosse Begebenheiten aus kleinen Ursachen. Ein historischer Versuch* (Riga et Leipzig: 21771).

⁵⁷ Das Argument „from divine hiddenness“ ist in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie stark diskutiert. Cf. Daniel Howard-Snyder et Paul Moser (eds.), *Divine Hiddenness. New Essays* (Cambridge: Cambridge UP, 2001).

⁵⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1 c. 3, § VII, 181.

der *providentia extraordinaria*: Hinsichtlich des Wunders als eines speziellen Eingreifens in die Schöpfung ist nach Stapfers Ansicht aber zunächst zu untersuchen, ob es Gottes Eigenschaften widerspricht. Ein Wunder versteht er als ein „unmittelbar durch die Kraft Gottes“ gewirktes Ereignis,⁵⁹ das die ordentlichen, d. h. der Natur innewohnenden Kräfte, übersteigt.⁶⁰ Für Stapfer liegt der göttliche Beweggrund für Wunder vor allem in den menschlichen Verfehlungen. Durch die Wunder als Korrekturen versucht er daher die Sünder auf den rechten Weg zurückzuführen und die (reformierte, wahre) Kirche vor ihren Feinden zu bewahren. Die Frage, warum Wunder nicht häufiger geschehen, wird von Stapfer allerdings nicht beantwortet, sondern dogmatisch abgebrochen mit dem Hinweis, der Mensch sei zur Betrachtung der Weisheit Gottes angehalten.

Der Grund aller göttlichen Handlungen liegt für Stapfer daher *nicht* im Willen oder der Macht Gottes, womit er eine voluntaristische Position zurückweist,⁶¹ sondern vielmehr in der vollkommen Übereinstimmung mit seinen Attributen. Da aber der Mensch aber nur einen kleinen Teil und nur auf dem Weg der Analogie das Wesen Gottes begreifen kann, müssen der Wille Gottes und viele seiner Handlungen *unerforschlich* bleiben.⁶² Die *Gerechtigkeit* Gottes, die in der praktischen Nutzanwendung dem Menschen zu Abschreckung und Trost dient,⁶³ fließt

⁵⁹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § XVIII, 211.

⁶⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § XVIII, 213: „Ein Wunderwerk verrichten, ist so viel, als in der Welt etwas neues erschaffen, das sonst nach den ordentlichen Kräften der Natur nicht erfolget wäre; es ist ein solches Werk, welches durch eine Kraft, die außer der Welt ist, in die Welt hineingebracht wird. Hat nun Gott die Kraft etwas zu erschaffen [...] warum sollte er denn nicht auch die Kraft haben Wunderwerke zu thun [...] Kann ein Künstler in einer Uhr, die er verfertigt hat, hernach noch etwas ändern, daß die Uhr anders gehet, als sie sonst gegangen wäre, wenn er nichts mehr daran geändert hätte [...]“

⁶¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § VIII, 182f. definiert: „Wir verstehen durch den Willen überhaupt, dasjenige Vermögen eines Geistes, kraft dessen er das, was sich der Verstand als gut vorstellt, erwehlet, und eine ernstliche Neigung darnach hat es zu erlangen, oder auszuführen; dasjenige aber verwirft, was sich der Verstand als böse und verderblich vorstellt. [...] Die Neigungen eines vollkommenen Willens richten sich immer auf das allerbeste: Das allerbeste Wesen aber ist Gott selbst, und so neiget sich der allervollkommenste Wille, wie der göttliche ist, eigentlich nach nichts als nach Gott selbst.“ Wie ist dies aber damit zu vereinbaren, dass Gott die Welt, also seinen Willen auf etwas außer ihm liegendes gerichtet habe? Die Antwort sieht Stapfer in dem Theologumenon, dass die Welt der Spiegel Gottes ist, womit er Wolffisches Gedankengut aufnimmt.

⁶² Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § VIII, 186.

⁶³ Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § XL, 259.

für Stapfer aus der göttlichen Heiligkeit. Er differenziert die Gerechtigkeit aber in eine *göttliche Wesenseigenschaft*, die mit seiner Güte⁶⁴ identisch ist, und eine *zuteilende Gerechtigkeit*.⁶⁵ Erstere verbietet es, den Sünder einfach zu absolvieren. Sie will ihn vielmehr gemäß der „zueignenden Gerechtigkeit“ bzw. der „Strafgerechtigkeit“⁶⁶ behandeln. Daher kann Gott als Richter auch nicht gütig, sondern nur gerecht sein. Diesen Gedanken greift Kant in der „*Pölitischen Metaphysik*“ auf.⁶⁷

Der *allgemeine* Ratschluss Gottes umfasst die *Bestimmung* des göttlichen Willens zur Schöpfung und Regierung der Welt und besitzt folglich auch alle Eigenschaften des göttlichen Willens.⁶⁸ Der *besondere* Ratschluss ist hingegen der freie und unveränderliche Wille Gottes, *prädestinierten* Menschen seine Begnadigungsmittel zugänglich zu machen,⁶⁹ „[...] die andern aber, die keinen Theil daran haben, in ihrem Verderben ewig liegen zulassen“,⁷⁰ beschäftigt sich also allein mit dem Erlösungswerk Christi und der Gnadentheologie.⁷¹ Nur Letztere umfasst demnach die Prädestination⁷² der Erwählten.⁷³ Die Bezeichnung *Ratschluss* erklärt Stapfer ethymologisch: Wo wichtige Dinge entschieden werden, muss man sich beraten, der Beschluss, den man fällt, nennt man Ratschluss. Dies weist auf die klassische theologische Lehre hin, dass die Dreifaltigkeit *ad extra* als Einheit wirkt nachdem sie *einen* Beschluss gefasst hat.⁷⁴ Die Rede von der Mehrzahl der göttlichen Ratschlüsse führt Stapfer daher auf die beschränkte menschliche

⁶⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 3, § XII, 195.

⁶⁵ Die *iustitia distributiva* teilt er der Schöpfung entsprechend ihrer Würdigkeit, d. h. Moralität, Gerechtigkeit zu.

⁶⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 3, § XII, 197. Stapfer geht intensiv auf die Leugnung der Strafgerechtigkeit ein und weist nach, dass sie Gott ebenso wesentlich zukommt wie sein Wille oder sein Verstand. Dies ist ebenfalls Gemeinplatz der schultheologischen wie -philosophischen Spekulation. Cf. PöM XXVIII, 324.

⁶⁷ PöM XXVIII, 324.

⁶⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § V, 296–297; Cf. *Ibid.*, 301, 278.

⁶⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § IX, 313.

⁷⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § VII, 204. Cf. auch Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre* vol. 1, These 2, 768: „Pertinet illa doctrina ratione principii cognoscendi ad mixtas, relationis autem ad finem et fundamentum doctrinarum revelatarum una est ex paracipuis fundamentalibus, secundariis tamen et antecedentibus.“

⁷¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § XV, 358.

⁷² Während die lutherischen Kirchen bekennen, die Gnade wirke in allen Menschen gleich, betont Stapfer das kalvinistische Bekenntnis, nach dem die Gnadenwirkung unterschiedlich—gemäß der göttlichen Weisheit—ausfällt. Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § 9, 312–337.

⁷³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § VII, 304.

⁷⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § 9, 339f.

Erkenntnisweise zurück, die sich Beschlüsse nur sukzessiv denken kann, wohingegen für Gott alles *gleich* gegenwärtig sein muss.⁷⁵ Der *Zweck* von allgemeinem und besonderem Ratschluss aber muss derselbe sein.⁷⁶ Bevor Stapfer dies weiter erläutert, drängt er darauf, die Grundwahrheiten zu betrachten, auf denen die Lehre vom göttlichen Ratschluss fußt: 1. die absolute Selbstgenügsamkeit Gottes, 2. sein unendlicher Verstand,⁷⁷ 3. die Tatsache, dass jeder Beschluss Gottes mit seinem ganzen Wesen übereinstimmt, 4. die Unbegreiflichkeit seines Ratschlusses für den geschaffenen Intellekt, 5. die Pflicht des Menschen, nur das von seinem Ratschluss zu erkennen zu suchen, was Gott freigebig offenbart, 6. dass Gott das höchste Gut sei, 7. die Güte Gottes, 8. die Vereinbarkeit von Ratschluss und menschlicher Freiheit.

Vor allem die Tatsache, dass Gott nur in Übereinstimmung mit seinen Eigenschaften wirken kann, spendet nach Stapfers Ansicht Trost. Ebenso aber, dass er nichts beschließt, was nicht mit dem *Universalnexus* der weltimmanenten Dinge übereinstimmt.⁷⁸ Daher ist nach Stapfer auch der Tadel des göttlichen Ratschlusses ein bestrafenswertes Laster.⁷⁹ Eine interessante Parallele zum Kantischen Denken findet man in der fünften Voraussetzung für den Glauben an den göttlichen Ratschluss, nach welcher der Mensch *nur* seine Pflichten erfüllen und nur *den* Ratschlüssen nachspüren soll, die Gott *offensichtlich*, d.h. in einem promulgationsähnlichen Akt, offenbart hat. D.h. Stapfer fordert eine Selbstbeschränkung der Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis göttlicher Beschlüsse.⁸⁰ Ferner genügt es ihm, der Nötigung der Pflicht Folge zu leisten, auch wenn ihr Grund dem Menschen nicht einsehbar ist.⁸¹

⁷⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 295.

⁷⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § XV, 358.

⁷⁷ Wie aber ist die Schöpfung, das vornehmste Werk der Vorsehung, zu denken? Es fließt für Stapfer aus dem unendlichen Verstand Gottes und ist notwendigerweise außerhalb seines Wesens. Stellt Gott sich die Welt vor und erschafft sie dadurch? „Nein! Gott stellte es sich noch als etwas in seinem Verstande vor, das außer demselben weder möglich noch wirklich war. Sein Verstand ist die Quelle aller Möglichkeit, aller Begriffe der Dinge; alle Vorstellung des Wesens und der Möglichkeit aller Sachen hat ihren Ursprung allein in dem göttlichen Verstande; es ist nichts wesentliches außer ihm, welches sich Gott als von ihm unabhängig vorstellen könnte. Gleichwie die Wirklichkeit aller Dinge ihren Grund in dem göttlichen Willen hat, so hält hingegen der göttliche Verstand den Grund der bloßen Möglichkeit in sich.“ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 282.

⁷⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 284.

⁷⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 286.

⁸⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 287.

⁸¹ MS AA VI, 386: „Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört

Wenn aber nur die offensichtlichen Gründe des göttlichen Ratschlusses einsehbar sind, muss sich der Mensch in allen Fragen mit der stummen Pflichterfüllung des von Gott verordneten Moralgesetzes zufrieden geben. Damit wird die spekulative Theologie begrenzt und bereits im Ansatz marginalisiert, während dem Sittengesetz als der natürlichen Offenbarung Gottes ein zunehmend höherer Stellenwert zugemessen wird. Folgerichtig befindet sich der Gott anklagende Mensch bei Stapfer im Unrecht, weil ihm seine epistemische Beschränkung ein solches Urteil nicht erlaubt.⁸² Kant radikalisiert diesen theologischen Gemeinplatz indem er die Offenbarung Gottes ganz auf das Sittengesetz reduziert. Auch der Zweck des Menschen, die Verherrlichung Gottes zu erreichen, deckt sich im Grunde mit Kant, der diese christliche Formel in die Achtung und Verehrung des Moralgesetzes transformiert.⁸³ Im Gegensatz zum Königsberger Philosophen besteht Stapfer aber auf der notwendigen *Erkenntnis* der „Begnadigungsmittel“. Ihre Wirkweise ist Stapfer aber gleichgültig: So wie der Kranke nicht wissen muss, welche Medikamentenwirkstoffe ihn gesund machen, so ist auch der Mensch in „geistlicher Weise krank“⁸⁴ und bedarf eines von außen kommenden Mittels. Gott fordert aber nur zwei Dinge: Man muss 1. der Offenbarung Gottes vertrauen sowie glauben, dass in Gott Leben und Gerechtigkeit zu finden ist und 2., dass Jesus Christus das einzige und vollkommene Begnadigungsmittel sei.

Allerdings scheint der Hinweis auf den ewigen Ratschluss Gottes, der die Dinge notwendig hervorbringt, die *menschliche Freiheit* von vornherein auszuschließen. Dem hält Stapfer aber entgegen: „Der Rathschluß läßt frey was frey ist, und zufällig was zufällig ist.“⁸⁵ Was sich demnach der göttliche Verstand von Ewigkeit her als zufällig vorstellt, führt

nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zweck.“

⁸² Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 286.

⁸³ Cf. KpV AA V, 131.

⁸⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 289.

⁸⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 293. Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § III, 294: „Man kann sich dabey auch auf die Erfahrung beruffen: ein jeder Mensch, wenn er auf seine Handlungen Achtung giebt, kann überzeugt seyn, daß dieselben frey seyen, er empfindet gar nichts, daß von außen seinen Willen etwas nöthige, daß er durch diesen Zwang nicht anders handeln könne, als er wirklich thut. Kann man einen Menschen äußerlich zu gewissen Handlungen zwingen, daß er sie thun muß, so kann man doch seinen Willen nicht zwingen, daß er etwas anders wolle, als was ihm angenehm ist [...] Wir schließen hieraus: Daß, ohngeachtet des göttlichen Ratschlusses, dennoch alles in der Welt zufällig bleibe, was ohne Absicht auf den Rathschluß als zufällig begriffen wird; und auch frey, was in sich selbst frey ist.“

der göttliche Wille auch entsprechend Weise aus. Die zweite Unterscheidung, die eingeführt wird, ist die der Gewissheit: Wenn etwas gewiss geschieht, geschieht es nicht *absolut* notwendig. Der Ratschluss beschließt zwar, welche Ereignisse wirklich werden, hebt aber die Freiheit des Menschen nicht auf, worin Stapfer Wolff folgt.⁸⁶ Daher hat auch die Berufung der Unmoral auf das *decretum aeternum* oder die Verborgenheit Gottes keine Berechtigung.⁸⁷

Die Vorsehung als conservatio, concursus und gubernatio

Die Vorsehung impliziert drei Handlungen Gottes: *Erstens* die Erhaltung der Schöpfung (*conservatio bzw. creatio continua*), *zweitens* die Mitwirkung bzw. Erhaltung ihrer Wirksamkeit und Kausalität (*concursum*), *drittens* die Regierung der Dinge (*gubernatio*) zu einem allgemeinen Endzweck hin.⁸⁸ Da nun alle Dinge in ihrer Erhaltung von Gott abhängen,⁸⁹ die Erhaltung aber Werk der Vorsehung ist, gehört die Vorsehung zu den „Gründen“ der Religion, d.h. sie verpflichtet für Stapfer den Menschen, den höchsten Urheber und seine Gesetze zu erkennen und zu befolgen.⁹⁰

Diese *Erhaltungskraft Gottes* wird vom menschlichen Erkenntnisvermögen auf verschiedene Weise wahrgenommen. An den leblosen Körpern etwa durch die Erhaltung ihrer Teile ohne Veränderung ihres Wesens, der ganzen Körper (etwa der Planeten) und vor allem der lebendigen Wesen.⁹¹ Obwohl nach Stapfer die Menschheit so lange wie die Erde

⁸⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § V, 300.

⁸⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § XVIII, 370: „Wer in der Sünde immer fortfahret, und die Gnaden-Mittel in den Wind schlägt, der wird gewißlich verlohren gehen; wer aber selig werden will, der muß auch glauben und gottselig seyn. Der Endzweck und die mittel müssen nie von einander gesondert werden [...]“ Die Distanz Gottes zur Welt ist für Stapfer *notwendig*, so dass Gott für Stapfer auch nicht der Lage gewesen wäre, die Sünde des ersten Menschenpaares zu verhindern ohne ihre Freiheit aufzuheben (Stapfer, *Grundlegung* vol. 3, c. 9, § V, 301). Cf. den philosophiegeschichtlichen Überblick zu diesem Thema bei Dieter Korsch, „Verborgenheit Gottes“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 11 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 582–585.

⁸⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § III, 10.

⁸⁹ Der Schöpfer kann dem Geschöpf unmöglich die Fähigkeit zur Selbsterhaltung mitteilen, weil dies dessen wesenhafte Kontingenzen aufheben würde. Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § V, 12.

⁹⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § IV, 11.

⁹¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § IV, 14ff.

erhalten wird, ist ihre Ausbreitung durch die Providenz limitiert.⁹² Die fortdauernde Existenz von bösen Menschen erklärt Stapfer durch den Hinweis auf die Zulassung der Sünde durch Gott zu einem guten Endzweck sowie durch die nur materiale Erhaltung ihrer Handlungspotenzen (*materialiter*).⁹³ Im Blick auf die Sünder wäre zwar eine Annihilation *gerecht*, würde letztlich aber alle Menschen treffen, weil kein Individuum ohne Sünde ist. Durch Gottes Barmherzigkeit und Langmut werden aber mehr göttliche Vollkommenheiten offenbart als durch seine strikte Gerechtigkeit und Allmacht,⁹⁴ weswegen Stapfer der Weg der Verzeihung auch als der vollkommenste Offenbarungsweg erscheint.⁹⁵ Bei der Lehre der Erhaltung aller Dinge muss dem Menschen als moralischem Nutzen zu allererst die *Totaldependenz* von Gott bewusst werden und die wesenhafte Niedrigkeit gegenüber seiner Majestät. Jeder, der gegen die Vorsehung handelt, wird nach Stapfer daher aufs äußerste bestraft. Positiv verpflichtet die *conservatio* zur Demut und Verehrung Gottes, zur beständigen Bekehrung.⁹⁶

Stapfer demonstriert die *Mitwirkung der Vorsehung*⁹⁷ zunächst anhand der materiellen Welt und ihrer mechanischen Grundgesetze.⁹⁸ Er bedient sich dabei—ganz in der Bahn wolffischer Tradition—des Arguments vom *zureichenden Grund*: Wie der Anfang der Bewegungsgesetze auf Gott zurückzuführen ist, so auch ihre Fortsetzung. Ansonsten besäßen sie eine widernatürliche Autarkie.⁹⁹ Er schließt ferner aus der Erfahrungstatsache der Nichtverlängerbarkeit der eigenen Existenz, dass ohne Gottes Mitwirkung das Subjekt ins Nichts zurückfällt. Auch die Seelenvermögen sind auf den *concursus* angewiesen:¹⁰⁰ „Alle wirkende und bewegende Kraft, ja auch alles Leben in allen körperlichen Dingen in der Welt ist hiemit von Gott, dessen Allmacht sich stets wirksam erzeiget.“¹⁰¹ Das Problem, das sich aus der Universalität der

⁹² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § VI, 17: „Er zernichtet sie aber nicht, sondern er erhält ihre einfachen Theile in ihrem Wesen, damit er sie dermalen [...] wieder zusammensetzen und dazu gebrauchen könne, wozu sie geschaffen worden.“

⁹³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § VIII, 21.

⁹⁴ Dieses Argument, das Gemeingut der Schultheologie war, findet sich auch bei Wolff und Knutzen.

⁹⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § VIII, 21f.

⁹⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXVI, 273–279.

⁹⁷ Cf. Leibniz, *Theodizee*, Vorrede, 18.

⁹⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § IX, 22ff.

⁹⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § IX, 24ff.

¹⁰⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § X, 27.

¹⁰¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § IX, 26.

Mitwirkung der Vorsehung ergibt, liegt auf der Hand: Gott wirkt auch in den *bösen* Handlungen der Menschen. Die böse Handlung entspringt nämlich einem Akt des Willens und der Vernunft, d.h. grundsätzlich von Gott gestifteten und im Sein erhaltenen Seelenvermögen. Ohne die fundamentale Erhaltung dieser Vermögen vergeht auch das Wesen der Seele.¹⁰² Die Mitwirkung Gottes bezieht sich als *concursum naturalis* aber demnach nicht auf die böse Tat, die allein der missbrauchten Freiheit entspringt, sondern auf die *allgemeine Fähigkeit* des Menschen Handlungen auszuführen, auf seine *potentia*, aus sich heraus Beginn einer Kausalkette zu werden. Wenn der Konkurs aber das gewöhnliche Maß der Natur überschreitet, wird er *übernatürlich*.¹⁰³ Dabei bedient sich Gott zum einen der *Inspiration*, d.h. der Offenbarung von Geheimnissen, als auch der *Konversion*, d.h. der „Erleuchtung und Bekehrung des Menschen“.¹⁰⁴ Allerdings lässt Stapfer die Art und Weise der genauen *Zusammenarbeit von supranaturalem Konkurs und menschlicher Freiheit* ungeklärt. Er ist sich aber sicher, dass Gott „[...] ohne Nachtheil unserer Freiheit auf unsern Verstand würken, und eine deutliche Erkenntnis gewisser Wahrheiten in demselben erwecken“ kann.¹⁰⁵ Ist es aber nicht eine Aufhebung der Freiheit, wenn eine Einflussnahme vorliegt, die einen Handelnden zwingt das eine zu tun, das andere aber zu unterlassen?¹⁰⁶ Dem entgegnet Stapfer, dass die göttliche Mitwirkung *erstens* stets die Natur des Geschöpfes unversehrt erhält,¹⁰⁷ *zweitens* die vernünftige Natur, d.h. den Verstand, zu „verbessern“ sucht,¹⁰⁸ und so zur Freiheit befreit: „Wir können zum Exempel jemand von einer mathematischen Wahrheit solcher gestalten überführen, daß er nicht anders kann [!], als er muss uns Beyfall geben, daß dasjenige Wahrheit sey [...] wir können ihn solcher Maßen antreiben, daß er nur keine Ausflüchte mehr suchet.“¹⁰⁹

¹⁰² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XI, 27f.

¹⁰³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XII, 30.

¹⁰⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XII, 31; *ibid.*: „Der Verstand des Menschen muß aufgekläret werden, daß er von den himmlischen Wahrheiten die rechten Begriffe bekommt [...]“

¹⁰⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XII, 34.

¹⁰⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 34: „[S]o dünkt es uns, unser Wille könne dabey nicht frey bleiben; So wenig ein Wetterhahn auf einem Thurm Freyheit hat sich zu wenden wohin er will, wenn er von dem Winde mit Gewalt getrieben wird.“

¹⁰⁷ „[...] er reisset unsere Seele nicht mit Gewalt, er nöthiget und zwinget dieselbe nicht, sie mag wollen oder nicht wollen; er läßt sie ihre Freyheit gebrauchen.“ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 35.

¹⁰⁸ Dies entspricht dem *concursum moralis ac intellectualis* bei Sigmund Jakob Baumgarten.

¹⁰⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 37.

Aber neben dieser Erleuchtung nimmt Stapfer auch eine zusätzliche *unmittelbare* Wirkung Gottes auf den Willen selbst an. Zu dieser gehört, dass Gott „[...] die Hindernisse aus dem Wege“ räumt, „welche verursachten, daß der Wille der überzeugenden Vorstellung des Verstandes nicht folgen könnte“.¹¹⁰ Zusätzlich erfolgt ein gewaltfreies „Ziehen“ Gottes, *drittens* die Gabe der Kraft zum Guten, was dem *concursum moralis* bei Siegmund Baumgarten entspricht. Moralisch *wirksam* ist die Vorstellung von der göttlichen Mitwirkung *positiv*, weil sie den Trost spendet, Untertan eines *gütigen* und *wirksamen* Gottes zu sein,¹¹¹ *negativ*, weil sie als Strafandrohung für den böswilligen Ausschluss des göttlichen Einflusses wirkt.¹¹² Durch sein Misstrauen gegenüber der gütigen Versorgung macht sich der Mensch der Undankbarkeit, skrupulöser Sorgen und der Leugnung der göttlichen Eigenschaften schuldig.¹¹³ Positiv dagegen wird der Mensch zu den Pflichten der „Vergnüglichkeit“,¹¹⁴ zur Ablegung unnützer Sorgen¹¹⁵ und zur Sorge um das eigene Wohl in seiner irdischen und postmortalen Existenz angeregt.¹¹⁶ Unter „*Vergnüglichkeit*“¹¹⁷ (lat. *tranquillitas*) ist zum einen *Zufriedenheit bzw. Gemütsruhe* zu verstehen, zum anderen tugendhafte *Hemmung von Begierden* und der stete Gebrauch der von Gott erlaubten Mittel, die eigenen Ziele zu erreichen.¹¹⁸ Die Negativfolie zur Vergnüglichkeit besteht darin, die Angst

¹¹⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 39.

¹¹¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXVII, 289.

¹¹² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXVII, 285: „Diese göttliche Wirksamkeit zielt daher nie zum Untergang und Verderben der Geschöpfe, sondern sie treibt die freyen Handlungen derselben stets zum Guten. Wenn aber die vernünftigen Geschöpfe nicht nach den Trieben dieser göttlichen Mitwirkung, sondern lieber aus ihrem Eigenen handeln wollen, so kann hingegen nichts Gutes daraus entstehen. [...] Die Menschen lieben meistens mehr den geistlichen Tod, sie lieben mehr eine geistliche Sünden-Ruhe und Sicherheit, sie sind in einem geistlichen Schlafe und Müßiggang. Die Menschen sind unempfindlich in Ansehung der göttlichen Wirkungen; sie sind gleich den Schaffenden.“

¹¹³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXII, 328. Ibid.: „Die herzfressenden Sorgen stoßen [...] auch den Grund der Religion um. Wir haben erwiesen, die ganze natürliche Religion gründe sich auf die Lehre, daß ein Gott, und daß eine göttliche Vorsehung sey.“

¹¹⁴ Jede Art des Murrens gegen die Vorsehung sei eine Sünde. Nach Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XCII, 415.

¹¹⁵ Durch das Gebet sieht es Stapfer am besten gewährleistet, dass „unnütze Sorgen“ verschwinden. Das zweite Mittel, das er empfiehlt ist das Vertrauen auf Gott. Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXII, 335f.

¹¹⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXII, 332.

¹¹⁷ Cf. v.a. Barthold Heinrich Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*, 3 vols., (Hamburg: 1724–1730).

¹¹⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXII, 332.

vor dem Unglück zu einer Maxime des Handelns zu machen.¹¹⁹ Denn der Mensch ist verpflichtet anzuerkennen, dass Gut und Übel aus der Vorsehung fließen und diese sich nicht nur auf Naturgesetze, sondern auch auf Unglück und Zufall erstreckt. „[D]arauf beruhet die ganze Religion; darauf gründet sich unsre Gemüthsruhe und Zufriedenheit in der Welt. Wer dieses nicht glaubet, der wird in der Welt niemals glücklich seyn.“¹²⁰ Wäre die Welt und was sich in ihr für das Leben der Menschen ereignet, vom „Ohngefahr“¹²¹ oder einem göttlichen Tyrannen¹²² abhängig, bestünde für den Menschen kein Trost. Er müsste annehmen, ein übel sinnender Gott hätte an seinem schlimmen Schicksal Gefallen.¹²³ Erst der Glaube an den göttlichen Konkurs zeigt, dass die göttliche Regierung im Gegensatz zur irdischen¹²⁴ stets das Beste für ihre Untertanen im Auge hat.¹²⁵

Unter der *Regierung der Welt* versteht Stapfer „[...] diejenige Handlung Gottes, durch welche er alles in der ganzen Welt nach seinem Rath und Wollen, zu einer allgemeinen Absicht lenket und richtet.“¹²⁶ Diese *gubernatio* erstreckt sich über das Gute, unter das die gesamte

¹¹⁹ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 352: „Man plaget, man ängstiget sich mit vielen Dingen die man fürchtet, die sich aber nicht einmal zutragen. Man bedenkt nicht, daß ein jeder Tag sein eigen Uebel habe. Man vermannigfaltiget sich dieses Uebel, man verdoppelt es durch eine unnöthige Furcht von [!] den bevorstehenden Uebeln. Man legt sich dadurch selbst einen solchen [!] Last auf, der uns vast zu schwer ist, und uns auch gar an der Ausübung des Christentums u. der Verrichtung des Gottesdienstes hindert.“

¹²⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 355.

¹²¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 359.

¹²² Cf. Leibniz, *Theodizee*, Vorrede, 15 bzw. Erster Teil, §6, 95.

¹²³ „Was können wir derowegen für einen größern Trost haben, als daß wir in allen Widerwärtigkeiten dieses Lebens versichert seyn können, daß Gott darinn als ein Vater mit uns handle, der unser Bestes suchet?“ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 364.

¹²⁴ Die irdischen Regierungen „[...] suchen sich selbst [...], sie suchen ihre Lüste, ihre uneingeschränkte [!] Passionen und die Begierden ihres Hochmuths zu erfüllen. [...] Wie viele Leute werden durch eine solche Regierung unglücklich gemacht? Wie viel traurige Schicksale müssen sie nicht ausstehen? [...] Kann wol ein Unglück erdacht werden, welches die eigennützig, ehrsüchtige Regierung unweiser Regenten nicht mit sich bringet?“ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 364f. Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXIX, 399: „[V]iele Regenten auf Erden finden nicht nur nicht das Beste ihrer Unterthanen, sondern sie handeln so gegen sie, als ob sie dieselben vorsetzlich in das Verderben stürzen, und ihren Untergang befördern wollten.“

¹²⁵ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXV, 365: „[...] er sucht daher nur das allgemeine Beste seiner Unterthanen; dieses ist seine eigene Lust und Freude die er an seinen Geschöpfen hat, daß er ihnen Gutes erweisen kann.“

¹²⁶ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XV, 44.

Schöpfung, die Lebensstationen des Menschen sowie das Böse subsu-
miert werden, welches natürlich, zufällig oder moralisch sein kann.¹²⁷
Diese Sorge Gottes um seine Schöpfung zeigt sich etwa in der Rege-
lung der Anzahl und Eigenschaften der Tiere und Pflanzen, vor allem
anderem aber ist der Mensch Objekt der Vorsehung. Die Providenz
erstreckt sich auf Leib, Seele und Lebenszeit. Die *allgemeine* Vorsehung
betrifft die Rassen der Menschen,¹²⁸ die *besondere* Vorsehung das Indi-
viduum: Diese bestimmt, dass zu gewissen Zeiten Menschen gebo-
ren werden, die die göttlichen Pläne ausführen und in besonderer
Weise ihre Werkzeuge werden.¹²⁹ Allerdings stellt sich daraufhin die
Frage, ob Gott es überhaupt nötig hat, das Leben der vielen einfa-
chen Menschen, die „zu keinem besondern und wichtigen Unterneh-
men bestimmt sind“ durch seine Vorsehung zu regieren. Aber auch
die Existenz solcher Individuen kann zu einer singulären und wichti-
gen Konstellation in der Schöpfung beitragen, die ohne sie nicht
möglich gewesen wäre. Jede noch so unbedeutende Existenz kann auf
lange Sicht bedeutende Folgen nach sich ziehen.¹³⁰ Konsequent gehö-
ren also auch „Missgeburten“¹³¹ zum Vorsehungsplan.¹³² Von göttlichen
„Schickungen“ oder „Verhängnissen“ muss man für Stapfer aber *mit-
verschuldete Ereignisse* unterscheiden. Diese sind in eine natürliche Tun-
Ergehensfolge eingebettet, die der Mensch selbst in Kraft setzt, auch
wenn sie Gott am Beginn der Zeit entsprechend eingesetzt hat. So
ist etwa für Stapfer der Raubbau am Körper selbst verschuldet. Auf
ihn folgt in natürlicher Kausalität eine Bestrafung, d.h. eine Krank-
heit oder körperliche Schwäche.¹³³ Erfolg und Ehre, Besitz und Reich-

¹²⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XV, 46.

¹²⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XX, 52.

¹²⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XX, 54.

¹³⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XX, 56.

¹³¹ Cf. Ewinkel, *De monstris* (Lit.).

¹³² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XX, 57: „Läßt endlich die weise Regierung Gottes zu, daß viele mißgestaltete Leute, Lahme, Blinde, Taube, Krüppel geboren werden, die manchmal andern Leuten nur zur Beschwerde in der Welt sind, so thut die göttliche Vorsehung auch dieses nicht ohne Grund. Ungestaltete Dinge in der Natur machen, daß man die Schönheit der übrigen desto besser erkennt, und daß man der göttlichen Wohltat, die man in diesem Stücke vor andern empfangen, destobesser eingedenk ist.“ Cf. Ulrich L. Lehner, „Alexander Crombie über die Rationalität natürlicher Theologie,“ *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 234–244. Die moderne Applikation dieses Gedankens findet sich in Alasdair MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden* (Hamburg: Rotbuchverlag, 2001), 151–181.

¹³³ Diese Naturkausalität ist aber von Gott als „Verhängnis“ eingerichtet. Cf. *ibid.*

tum werden auf ebensolche Weise von Gott regiert.¹³⁴ So wie auch der Beginn des Lebens der Vorsehung Gottes zugeschrieben wird, ist auch der Tod für Stapfer durch die Providenz verhängt.¹³⁵ Andernfalls müsste sich der Mensch als Waise fühlen.¹³⁶ Die göttliche Regierung mahnt daher zur „Furcht des Schreckens“ vor Gott, zur „Furcht der Ehrerbietigkeit“ und zur „Furcht der Vorsichtigkeit“.¹³⁷ Unter die Regierung der Welt ist auch die *Erhaltung des Menschen* hinsichtlich seines Leibes,¹³⁸ wie auch seine seelische Führung zu nennen.¹³⁹ Gott bedient sich auch hier der geringsten Mittel, um die weitreichendsten Folgen zu erzielen.¹⁴⁰ So lenkt er etwa *natürlichen Handlungen der Seele*, nicht nur indem er den ihr eingestifteten Vermögen, *Wirksamkeit* verleiht,¹⁴¹ sondern auch durch „ziehende Beweggründe“ ohne die menschliche Freiheit aufzuheben: Wie man Kindern bestimmte Vorstellungsbilder vorgibt, so erziehe auch Gott durch das „Ziehen“ des Willens. Doch im Gegensatz zu einem menschlichen Erzieher vermag Gott stets die besten Beweggründe für Handlungen aufzuzeigen und folglich diese geistigen Bilder mit einer besonderen Nachdrücklichkeit auszustatten. Auch hat der irdische Erzieher nicht wie Gott die Verknüpfung der Dinge in

¹³⁴ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXV, 87–90.

¹³⁵ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXVI, 93ff. Wenn, führt Stapfer aus, die Folgen des Todes einer Person von Gottes Vorsehung regiert würden, also etwa das Verarmen einer Familie etc., wäre es inkonsistent, nicht den Tod ebenfalls der göttlichen Regierung zuzuschreiben.

¹³⁶ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXI, 323.

¹³⁷ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXVIII, 296f.

¹³⁸ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXI, 58.

¹³⁹ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXII, 64: „Das Gesicht unsers Verstandes ist viel zu blöde, wir können die Dinge nicht in ihrer ganzen Verknüpfung und mit allen ihren Folgen einsehen; wir wissen nicht wie es endlich ablaufen wird, wenn wir dieses oder jenes vornehmen; wir überlegen nicht einmal alles Gegenwärtige [...]“

¹⁴⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXII, 66. Stapfer vergleicht dies mit einer Rechnung: Stimmt eine Zahl nicht, kann die Rechnung nicht aufgehen.

¹⁴¹ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXIII, 68: „Man muß sich hier vor demjenigen falschen Begriff der Freyheit hüten, da man sie durch ein Vermögen erklärt aus zwey widersprechenden Dingen eines so wol als das andere zu erwählen, ohne daß ein Bewegungsgrund vorhanden, warum man eines vor dem andern wählet. Aber daraus würde folgen, daß alle Vorstellungen der Beweggründe, wodurch man jemand zum guten anhalten will, vergebens wären, weil man dadurch den Menschen unmöglich vom Nichtwollen zum Wollen bewegen könnte. Ja es wäre niemals ein zureichender Grund da, warum der Mensch etwas thäte oder nicht thäte. Die Sittenlehre fiele über einen Hauffen, welche sich auf Bewegungsgründe, oder auf Vorstellungen des Guten und des Bösen gegründet. Man könnte die Seele nicht mehr verbessern, weil dieselbe nicht nach Bewegungsgründen handelte, und man also derselben durch Vorstellungen des Guten und Bösen nicht mehr beykommen könnte.“

der Hand, um auf solche Weise bestimmte Handlungssituationen hervorzubringen, womit gewährleistet ist, dass die göttlichen Erziehungsmaßnahmen nie fehlschlagen.¹⁴² Im Anschluss untersucht Stapfer, ob die kreatürliche Freiheit jemals der Regierung Gottes widersprechen kann:¹⁴³ Da der göttliche Wille *keine* absolute Notwendigkeit nach sich zieht, kann der Mensch auch der göttlichen Regierung entgegenarbeiten, wenn „[...] der Mensch etwas aus seinem eigenen thut“,¹⁴⁴ d. h. seine Dependenz nicht anerkennt und sündigt.¹⁴⁵ Gott ist aber aufgrund seiner Allwissenheit von einer solchen Tat nicht überrascht. Sie tangiert auch in keiner Weise seine souveräne Herrschaft über die Welt.¹⁴⁶

Da Gott aber das *summum bonum* ist, müssen er und seine Vorsehung nachgeahmt werden. Dieser Anspruch ergeht vor allem an die Regenten und Politiker, die folglich schwer sündigen, wenn sie nicht alle Mittel gebrauchen, um die von der Vorsehung festgesetzten Ziele zu erreichen.¹⁴⁷ Selbst der Regierung der tierischen Welt kommt ein *moralischer Nutzen* zu.¹⁴⁸ Stapfer spricht davon, dass der Mensch auf zwei Weisen gegen die *gubernatio mundi* sündigen kann: Zum einen durch den

¹⁴² Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXIII, 78: „Wir finden in demjenigen [...] wie Gott unsere innerlichen und äußerlichen Handlungen regiere, gar nichts, das unserer Freyheit nachtheilig seyn kann, weil er uns keineswegs wider unsern Willen zwinget, weil er uns so regieret, daß wir immer nach Bewegungs-Gründen, die uns in unserm Verstande vorgestellt werden, und also gerne und ohne Zwang handeln sollen.“

¹⁴³ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXIV, 80.

¹⁴⁴ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXIV, 80.

¹⁴⁵ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XXIV, 82: „Wir erkennen derowegen eben daraus, weil der Mensch sündigt, daß die Regierung Gottes die freyen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe keineswegs schlechterdings nothwendig mache, sonst könnte der Mensch unmöglich sündigen [...]“

¹⁴⁶ Cf. Lehner, „Rezension von William Hasker, Providence, Evil and the Openness of God.“

¹⁴⁷ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXIX, 397; Ibid. 401: „Wie drittens die göttlichen Eigenschaften und seine Handlungen uns zur vollkommenen Regel alles unsers Thuns und Lassens vorgestellt werden, so müssen wir auch die Weisheit und Güte der Regierung Gottes stets vor Augen haben und dieselbe als die Richtschnur unsrer Thaten ansehen. Ihr Regenten! Ihr seyd schuldig in allen euern Gesetzen und Ordnungen, in allen euern Belohnungen und Strafen, in allen euern Befehlen und Handlungen, mit einem Worte in eurer ganzen Regierung Weisheit und Güte zu erzeigen; ihr seyd verbunden nicht nur euern eigenen Nutzen, sondern das allgemeine Beste und die Wohlfarth eurer Unterthanen zu suchen.“ Cf. Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXIX, 403.

¹⁴⁸ Auch bei der Sünde gegen die allgemeine Regierung der Welt durch die Vorsehung erscheint dieses Thema: „Unter welcher grausamen Regierung stehet nicht manchmal das Vieh, wenn Menschen die Herrschaft über dasselbe führen die niemals daran gedenken, daß es ein Geschöpf Gottes des gütigsten Herrn sey, welcher sich aller seiner Werke erbarmt.“ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXXXIX, 399.

Unglauben,¹⁴⁹ zum anderen durch den Missbrauch¹⁵⁰ der ihm anvertrauten Geschöpfe. Denn schließlich besitzt der Mensch über diese nur eine „entlehnte Herrschaft“,¹⁵¹ Gott aber die absolute Oberherrschaft. Doch noch ein anderes lernt der Mensch aus der göttlichen Regierung der Tiere—er vermag nämlich vom Tier Klugheit und Tugend zu lernen.¹⁵²

Bei der *Regierung des Bösen* differenziert Stapfer zunächst in das *schmerzliche* bzw. *empfindliche* Übel, das unglücklich macht und meist aus natürlichen Ursachen fließt, und das *sittliche* bzw. *schändliche* Übel, das als Sünde bezeichnet wird.¹⁵³ Die schmerzlichen Übel sind *selbst* nicht böse, weshalb sie mit den göttlichen Eigenschaften vereinbar sind. Dass ein solches Übel einen „Gottlosen“ trifft, bedarf nach Stapfer keiner Rechtfertigung, weil sich Gott hier als gerechter Richter erweist. Das eigentliche Problem tritt erst auf, wenn man das sittliche Übel betrachtet, das Gottes „Kinder“¹⁵⁴ trifft. Dieses regiert Gott auf drei Weisen:

¹⁴⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXX, 309: „Es gibt Menschen die ihr Herz mit Sorgen der Nahrung abfressen; die niemals genug haben; die niemals die Vögel des Himmels noch die Thiere des Feldes ansehen, welche weder säen noch erndten noch in die Scheuren sammeln; und doch versorget sie der himmlische Vater. Gewiß solche Menschen sind nicht besser, ja einiger maßen schlimmer als die Thiere. Sie haben weder Erkenntnis noch Liebe zu Gott. Sie erkennen ihn so wenig, als ihn die unvernünftigen Thiere kennen.“

¹⁵⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXX, 311; 312: „Man versündigt sich durch Mißbrauch dieser Geschöpfe, wenn man sie zur Sünde, zur Ausübung allerley Lüste, zum Muthwillen, zur Erfüllung seiner Grausamkeit, zur Boßheit gebrauchet.“

¹⁵¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXX, 311; 314: „Die Thiere sind uns zur Hülfe der Verrichtung unsrer beschwerlichsten Leibes-Arbeit gegeben; wir dürfen sie dazu gebrauchen, aber wir müssen dabey nicht unbarmherzig seyn, [...] die göttliche Vorsehung erstrecke sich auch über sie; wir seyen nur Lehenleute.“

¹⁵² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXX, 316. Klugheit insofern als jedes Tier weiß, wie es sich ausreichend Nahrung verschafft. Tugend, weil es in der Sorge um Nahrung nicht aufgeht. Die besondere Tierliebe bzw. die Vorbildwirkung der Tierwelt für die Moral des Menschen hat allem Anschein nach v. a. der Pietismus herausgestellt. So etwa auch der Württemberger Christian Adam Dann (1758–1837), der mehrere Jahre Repetent am Tübinger Theologienstift war, wo er unter anderem auch Hölderlin betreute. Er wandte sich in scharfen Worten gegen Tiermissbrauch und Tierversuche und erreichte in einigen Schriften durch den dichterischen Kunstgriff, den Tieren Sprache und Vernunft zu verleihen, die Möglichkeit, ihre Nöte zu artikulieren. Cf. Herbert Hummel, *Blaubeurer Klosterschüler und Seminaristen. Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten* (Stuttgart: 1998), 152–157.

¹⁵³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXVII, 99.

¹⁵⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXVII, 99.

1. Läßt er das Böse geschehen; er hindert es nicht, er erhält das Vermögen der Seele und die Kräfte des Leibes indem der Mensch sündigt. 2. Er setzt der Sünde Ziel und Schranke, welche der Sünder nicht überschreiten kann. 3. Er weiß endlich nach seiner Weisheit auch das Böse selbst zu einer guten Absicht zu ordnen.¹⁵⁵

Es wäre Gott zwar möglich gewesen, den Menschen entweder mit größerer Vollkommenheit¹⁵⁶ auszustatten oder die Umstände, die zu seinem Fall führten, abzuändern, dies hätte aber nach Stapfers Ansicht seine Freiheit aufgehoben oder zumindest korrumpiert.¹⁵⁷ Um die Sünde zu verhindern, standen Gott nach Stapfer mindestens drei Wege offen: *Erstens* hätte Gott dem Menschen seine Herrlichkeit in so deutlichen Begriffen offenbaren können, dass es ihm nicht in den Sinn gekommen wäre, zu sündigen. *Zweitens* hätte er kontinuierlich auf den menschlichen Geist einwirken können, damit dieser Gutes tut. *Drittens* schließlich müsste der Mensch, wenn er unfähig zur Sünde sein soll, auch frei von *undeutlichen* sinnlichen Vorstellungen sein.¹⁵⁸ Eine höhere Erkenntnis des Wesens Gottes ist dem Menschen aber nicht angemessen: „Wäre er in einem höhern Grade als er geschaffen worden ist, so wäre er nicht von der Art der Geschöpfe, von welcher er jetzo ist, er wäre eine andere Creatur.“¹⁵⁹ Auch die ständige Intervention Gottes im menschlichen Geist ist für Stapfer keine Lösung, weil dadurch die menschliche Freiheit aufgehoben wird.¹⁶⁰ Die leib-seelische Einheit des Menschen bedingt notwendigerweise auch seine undeutlichen sinnlichen Vorstellungen. Auch deutlichere Vorstellungsbegriffe können nicht existieren, weil solche nur für einen anderen, aber eben nicht menschlichen Erkenntnisapparat zugänglich wären. Ein sündunfähiges

¹⁵⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXVII, 100f.

¹⁵⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXIX, 109: „Denn [...] hätte uns Gott zu Engeln gemacht, so wären wir nicht; es wären keine Menschen, sondern es wären Engel [...] Wir bilden uns fälschlich ein, daß wir dennoch diejenigen Personen wären, die wir jetzo sind, wenn uns der Schöpfer schon mit den wesentlichen Eigenschaften der Engel begabet hätte.“ Stapfer weist auch die Annahme zurück, die ersten Menschen hätten in der Vollkommenheit der Seligen im Himmel erschaffen werden müssen: „Es muß zwischen dem Stande derer die hier auf Erden leben, und zwischen dem Stande der Seligen in dem Himmel, ein Unterschied seyn, sonst wäre der Himmel schon hier auf Erde [!] gewesen.“ (Cf., *ibid.*, § XXXIII, 121).

¹⁵⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXIX, 102f.

¹⁵⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXX, 111.

¹⁵⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXI, 112.

¹⁶⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXI, 113: „Gott wollte nicht eine bloße Maschine aus ihm machen, sondern er ließ ihn auch etwas aus seinem eigenen thun.“

Wesen wäre demnach etwas grundlegend *anderes* als ein Mensch.¹⁶¹ Das Wesen des Menschen war also von Anfang an der Sünde fähig und konnte—wenn es mit Freiheit bedacht werden sollte—von Gott nicht anders geschaffen werden.¹⁶²

Auch die *Verhinderung aktueller Sünden* würde nach Stapfers Ansicht die Freiheit aufheben. Eine vollkommene Hemmung ist zudem unnötig, weil die Zulassung des Bösen den göttlichen Absichten nicht hinderlich ist.¹⁶³ Die Absicht der *Zulassung* besteht in der Selbstoffenbarung Gottes als des *höchsten Gutes*. Denn erst durch die Sünde wird es Gott möglich, dem Menschen auf eine *neue* Art und Weise zu Hilfe zu kommen, und zwar in der Erlösungstat Christi, welche die Vollkommenheiten Gottes (Barmherzigkeit, Güte etc.) auf unüberbietbare Weise offenbart.¹⁶⁴ Auch wenn Gott die Sünde zulässt, so setzt er ihr doch auch Hindernisse entgegen. Die *inneren* Hindernisse für die Sünde sieht Stapfer in den Regungen und Schuldvorwürfen des eigenen Gewissens, die für die Ausführung einer sündhaften Tat erst überwunden werden müssen.¹⁶⁵ Unter die *äußeren* Hindernisse sind etwa die natürlichen Folgen der Sünde zu zählen, d. h. „[...] daß Gott meistens solche Folgen mit den Lastern verknüpft hat, die den Menschen unglücklich machen, daß er die traurigen Früchte derselben auf eine empfindliche Weise erfahren muß.“¹⁶⁶ Zum andern hält der heiligmäßige und vorbildliche Lebensstil einiger Menschen andere von der Sünde ab, ebenso die gewaltsame Drohung durch die staatliche Gewalt.¹⁶⁷

Das Böse wird aber *nicht nur beschränkt bzw. gehindert*, sondern auch zu einem guten Endzweck *gelenkt*. Doch neben der Offenbarung seines Wesens als des höchsten Gutes und seiner Eigenschaften, erlaubt

¹⁶¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXI, 114: „Wären die sinnlichen Vorstellungen des Menschen in diesem Leben anders beschaffen, so müßten auch ihre Leiber, und ihre sinnlichen Werkzeuge anders seyn, es würden daher auch andere Vorstellungen in der Seele geschehen, welche darum auch anders beschaffen seyn müßte. [...] Die Menschen hätten nicht diejenigen Stufen ihrer Vollkommenheiten, die sie als Geschöpfe haben sollen.“ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXI, 114.

¹⁶² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXII, 116–118.

¹⁶³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXV, 124.

¹⁶⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXV, 126. Wie bereits angemerkt, verwenden die identische Idee auch Wolff und Knutzen.

¹⁶⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXVIII, 130.

¹⁶⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXVIII, 130.

¹⁶⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXVIII, 131: „Gott hat drittens den Menschen befohlen, nicht nur selber nichts Böses zu thun, sondern auch der Bosheit anderer, so viel als in dem menschlichen Vermögen ist zu steuern, und die Ausbrüche der Bosheit zu strafen [...]“

die Regierung des Übels auch die Erreichung „besonderer Absichten“, so etwa der Förderung der einen Gruppe zu Ungunsten der anderen etc. „Manchmal weiß er die bösen Handlungen der Menschen so zu lenken, daß durch den Anlass derselben eine Sache von der äußersten Wichtigkeit ausgeführt wird.“¹⁶⁸ Der gewichtigste Einwand gegen die Regierung des Bösen besteht aber im Vorwurf, dass er die Sünde mitbeschließt und so selbst moralisch schuldig wird.¹⁶⁹ Dieser Einwand wird mit dem Rückgriff auf die Fähigkeit Gottes, die freien Handlungen der Menschen vorauszusehen, gelöst.¹⁷⁰ Diese Limitation des Bösen durch Gottes Vorsehung verpflichtet aber auch den Menschen, der Gnadenwirkung in seinem Innern nicht entgegenzuarbeiten, vielmehr das Böse nicht in übersteigertem Masse zu fürchten, da es nur so viel schadet, als es Gott zulässt, und zu glauben, dass er alles zu einem guten Ende hin regiert.¹⁷¹ Dem guten Ende geht aber die durch die Providenz vorgenommene Ausstattung des Menschen mit unterschiedlichen, nicht verdienten Gaben voraus. Wenn sich der Mensch daher über das Empfangene, das auch natürliche Übel einschließt, beklagt, versündigt er sich an der Vorsehung, sondern er begeht auch einen Denkfehler: Denn ohne die empfangenen Gaben wäre er nicht, wer er ist.¹⁷² D.h. wenn er seine Existenz (inklusive Ehepartner, Kinder, Freunde und alles Positive) nicht *zur Gänze* bereut und sich wünscht, eine vollkommen andere Person zu sein (ohne den selben Ehepartner, Kinder, Freunde etc.), ist seine Klage über bestimmte Lebensumstände, Krankheit, Unglück und mangelnde Begabung eingeschlossen, *irrational*.¹⁷³

¹⁶⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXXIX, 137.

¹⁶⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLI, 142.

¹⁷⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLI, 150: „Man erkennet nun aus dem, was wir auf den vorgebrachten Zweifel geantwortet, daß obschon Gott die Gedanken, Begierden und Neigungen der Juden vorhergesehen; obschon er gewußt, was sie in diesen Umständen thun würden, obschon er die äußerlichen Umstände so geordnet hatte, obschon er beschlossen die böse That nicht zu hindern, sondern dieselbe aus weisen Ursachen zuzulassen, obschon er dieses alles zu der allerbesten Absicht gelenket und weislich regieret, obschon er gewisse Dinge beschlossen hatte, welche ohne diese Sünde der Juden nicht geschehen konnten; er dennoch keinen Antheil an der Sünde selbst habe, sondern daß sie aus freyem Willkür und Gutdünken der Juden hergeflossen und sie keineswegs dazu genöthiget worden.“

¹⁷¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXVII, 379.

¹⁷² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XXIX, 106: „[...] sonst wäre ich nicht derjenige, der ich jetzt bin, sondern ich wäre ein anderer: oder es wäre ein anderer an meiner Stelle in der Welt, und ich wäre hingegen nicht.“

¹⁷³ Das identische Argument verwendet, analytisch und mit logisch formalem Instrumentarium aufbereitet, Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*. Cf. Ulrich L. Leh-

Welcher Mittel bedient sich aber die Vorsehung? Stapfer kennt zwei Ursachenreihen, durch welche die Providenz in die Welt hineinwirkt. Er differenziert dabei zwischen 1. Ursachen, die *unmittelbar* von Gott herrühren, 2. *natürlichen* Ursachen, 3. Ursachen, die natürlich sind, aber dem Menschen als „Zufall“ erscheinen, 4. *moralischen* Ursachen, die durch die Freiheit der Menschen zustande kommen.¹⁷⁴ Der Glaube an das Wirken Gottes in der Welt darf aber nicht dazu führen, ihm eine immanente Omnikausalität zuzusprechen, welche die natürliche Vernunft und auch die Naturwissenschaften ausschalten würde.¹⁷⁵ Denn so wie Gott immer die richtigen Mittel zu seinem Ziel gebraucht, so ist auch der Mensch zum rechten Gebrauch der irdischen Mittel und Kausalitäten verpflichtet. Stapfer gesteht also wie Wolff der Natur relative Autarkie zu. Wunder sind—auch darin folgt er Wolff—für jene Ausnahmen reserviert, in denen die natürlichen Folgen für die Erfüllung des (End-)Zwecks nicht ausreichen.¹⁷⁶ Wollte Gott *allein* durch Wunder handeln, gäbe es aber keine regelmäßige Naturkausalität und keinen Universalnexus. Die Natur wäre nur ein Spiegel von Gottes Allmacht, nicht aber seiner Weisheit, womit Stapfer exakt Wolffs Gedanken folgt. Aber auch das andere Extrem ist zu vermeiden, nämlich der Welt *absoluten Selbstand* zuzuschreiben.¹⁷⁷ Stapfers „Mittelstrasse“¹⁷⁸ besteht nun darin, Wunder zu begrenzen und kritisch zu untersuchen, sie aber als unmittelbare Wirkung Gottes für absolut notwendig zu postulieren. Denn nur durch sie kann die durch die Sünde chaotisch gewordene Welt wieder auf Kurs gebracht werden.¹⁷⁹ Hauptsächlich regiert Gott aber die Welt durch *natürliche Ursachen und ihre Wirkungen*,

ner, „Rezension von William Hasker, Providence, Evil and the Openness of God,“ *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 454–458.

¹⁷⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLII, 151.

¹⁷⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXXVIII. „Die Leute nehmen bey den natürlichen Wirkungen, die ihnen ungewohnt scheinen, nur darum zu den Wunderwerken ihre Zuflucht, weil sie einen falschen Begriff davon haben, und dafür halten, es werde dazu eine größere Macht erfordert, als zur Erhaltung und Regierung der natürlichen Ursachen und Verknüpfung aller Dinge. Sie vermeynen, es sey dem Herrn *verkleinlich* [!], wenn man keine Begebenheit aus einem Wunderwerke herleite, als diejenigen, welche keineswegs aus natürlichen Ursachen können erklärt werden.“

¹⁷⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLIII, 152: „Der Grund davon ist nichts anders als die Unerkenntnis, will solche Leute alsbald fürchten, man spreche Gott dem Herrn die Vorsehung und Regierung aller Dinge ab, wenn man den Grund der meisten Begebenheiten in der Natur suchet. Allein eines stößt das andere nicht um [...]“

¹⁷⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLIII, 153.

¹⁷⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLIII, 153.

¹⁷⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLIV, 154. Stapfer vergleicht Gott mit einem

die nach *Regeln* bzw. *Gesetzen* ablaufen.¹⁸⁰ Die Regierung hat ihr Fundament in der *Einrichtung* dieser Gesetze und Ordnungen, so dass er durch sie sowohl seine allgemeinen als auch seine besonderen Absichten erreicht. „Alle natürlichen Ursachen und Mittel hängen also von Gott ihrem Urheber ab; er kann sie gebrauchen wie es seine Absichten erfordern.“¹⁸¹ Unter die natürlichen Mittel wird auch die Kategorie der „zufälligen Ursachen“ gezählt. Auf den ersten Blick ist sie die merkwürdigste. Das Zufällige ist für Stapfer aber nicht unnatürlich, und nicht nicht-notwendig; vielmehr geht er auf die geläufige Redensart ein, die vom Zufall spricht: Er versteht unter Zufall etwas, dessen nähere Ursachen verborgen zu sein scheinen.¹⁸² Zufall ist demnach etwas für den Beobachter Unerwartetes, das dennoch naturgesetzlichen Ursprungs ist. Der Zufall ist demnach eine Kategorie des begrenzten menschlichen Erkenntnisapparates¹⁸³—für Gott gibt es ihn nicht. In einer naturalistisch determinierten Welt regiert nach Stapfers Ansicht allein das Gesetz des Stärkeren. Nur diese haben Erfolg, während die Schwachen auf der Strecke bleiben. Erst „Zufälle“, d. h. die dem Menschen uneinsichtige Verknüpfung der Dinge, bringen Gerechtigkeit in die Welt, weil sie die Pläne der Mächtigen durchkreuzen und die Menschen nicht vollends einander ausliefern.¹⁸⁴ Die Regierung des Zufalls ist demnach so etwas wie die „geheime“ Regierung der Vorsehung.

Uhrmacher, der dann und wann die Zahnräder ersetzen und die Zeiger nachstellen muß.

¹⁸⁰ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XLV, 156.

¹⁸¹ Stapfer, *Grundlegung IV*, c. 11, § XLV, 157. Ähnlich wie Kant, nimmt auch Stapfer das Beispiel der Witterung bzw. der Winde als Beispiel für die providentielle Einrichtung der Naturkausalitäten.

¹⁸² Cf. Johann Georg Walch, „Zufälle,“ in Idem, *Philosophisches Lexikon*, vol. 2 (Leipzig: 1775), 1706.

¹⁸³ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XLVI, 161f. Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XLVI, 161: „Wollte man derowegen Gott dem Herrn die Regierung dergleichen Begebenheiten die wir Zufälle nennen, entziehen, so würde man ihm auch zugleich die Regierung aller Begebenheiten unter den Menschen absprechen. Wir bemerken in dergleichen Zufällen [...] eben so wol [...], als in der Schönheit, Ordnung und Einrichtung der Welt-Cörper, ohn fehlbare Merkmale der göttlichen Weisheit, Güte und Allmacht.“

¹⁸⁴ Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XLVI, 164f. Dieser Gedanke findet sich in ähnlicher Weise im Kantischen Denken wieder: Die Vorsehung wird dort ebenfalls als Prinzip der Gerechtigkeit gesehen, weil sie durch einen naturhaften Trieb den Menschen zum Rechtsstaat drängt.

Attribute und Beweise der Vorsehung

Das *erste* angeführte Attribut, das der Vorsehung zu präzisieren ist, besteht in der *Allgemeinheit*.¹⁸⁵ Diese kann sowohl aus den göttlichen Attributen als auch aus der Natur der Dinge bewiesen werden. Die Allgemeinheit bezeichnet die Universalregierung aller Entitäten durch Gott (*providentia universalis*) und schließt die im 18. Jahrhundert sich verbreitende Lehre einer *providentia generalis* aus, die das göttliche Wirken auf bedeutende Dinge beschränkt.¹⁸⁶ *Zweitens* wird die *Unerforschlichkeit* der Providenz genannt. Ihre Ursache besitzt sie in den unendlichen Eigenschaften Gottes, die dem begrenzten menschlichen Verstand nie vollends aufgehen können. Auch betrifft Gottes Wirken immer die ganze Welt, der Mensch aber kann die Welt mit ihrer unendlichen Verknüpfungsvielfalt nicht vollends begreifen, weswegen die göttliche Vorsehung unerforschlich bleibt.¹⁸⁷ Das *dritte* Attribut ist das der *Weisheit*.¹⁸⁸ Die Güte fließt aus ihr, weil die Weisheit bereits den Begriff des höchsten Gutes impliziert. Aber auch aus der Erfahrung kann sie deduziert werden, wobei Stapfer Beispiele der Versorgung des Menschen durch die Natur anführt.¹⁸⁹ Als *fünfte* Eigenschaft wird die *Gerechtigkeit* genannt.¹⁹⁰ Für Stapfer ist derjenige gerecht, der jederzeit nach einem vollkommenen Gesetz handelt.¹⁹¹ Als Wirkung Gottes stimmt die gerechte Vorsehung mit seinen vollkommenen Eigenschaften überein. Die Vorsehung besitzt—*sechstens*—aber auch *Heiligkeit*; diese besteht in der Absicht immer das zu tun, was mit den göttlichen Eigenschaften übereinstimmt *bei* gleichzeitiger Abscheu vor einer Übertretung dieser Regel. Diese Heiligkeit manifestiert sich auch in der Regierung der Welt: Sie regiert den Menschen und die Kreaturen zu ihren besten Zielen und versucht, ihn vom Bösen abzuhalten.¹⁹² Die Vorsehung geht also nach zwei Grundregeln vor:

¹⁸⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLVIII, 173f.

¹⁸⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLVIII, 175.

¹⁸⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XLIX, 178: „[...] so wenig als ein Künstler etwas an einer Uhr machen oder ändern kann, welches nicht mit der ganzen Uhr übereinstimmt, und seine Absicht auf alle Theile derselben hat.“

¹⁸⁸ „Wir nennen dasjenige gut, was den Zustand der vernünftigen Geschöpfe vollkommener macht.“ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LI, 181.

¹⁸⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LI, 181.

¹⁹⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LII, 184.

¹⁹¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LII, 184.

¹⁹² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LIII, 187: „Sie ist heilig, weil alle ihre Gesetze und Verordnungen dahin zielen, daß die vernünftigen Geschöpfe so leben, wie es

Gott handelt [...] nicht nach seiner unumschränkten Allmacht, sondern er handelt nach gewissen allgemeinen Regeln, die er in allem, was er außer sich würket, stets beobachtet. Die *eine Regel* ist seine Weisheit, nach welcher er allezeit auf einen gewissen Zweck siehet, den er erreichen will; er verwaltet daher seine Güte stets mit Weisheit, und lässt diesen allgemeinen Zweck niemals aus der acht. Die *zweyte Regel* ist die allgemeine Uebereinstimmung der Mittel, durch welche diese Absicht erreicht wird.¹⁹³

Nach dem Schema der Eigenschaften beweist Stapfer die Vorsehung *aus dem Wesen Gottes*. Diese Beweisführung soll zur Überzeugung von der Realität der Vorsehung führen, nachdem zuvor der konsistente Begriff derselben erarbeitet worden ist. Es ist für Stapfer inkonsistent, die *creatio ex nihilo* anzunehmen, also einen Zeitpunkt, an dem das Universum offensichtlich zur Gänze von Gott abhängig war, und der Welt nun Autarkie zuzuschreiben.¹⁹⁴ Stapfer gelingt es aufzuzeigen, dass ein absoluter Selbststand der Natur mit dem Schöpfungsbegriff inkompatibel ist, er erweist mit Hilfe des wolffischen Kontingenzbeweises die Notwendigkeit einer erhaltenden Kraft, der Vorsehung Gottes.¹⁹⁵

Das interessantere Argument wird aus der Beschaffenheit des göttlichen Intellektes genommen:

Wäre nun die Welt von Gott unabhängig, und würde sie nicht von ihm erhalten und regieret, so wäre sein Verstand nicht unabhängig; alles was sich in der Welt zuträgt, hätte seinen Grund nicht in Gott; die verschiedenen Veränderungen rühreten [!] nicht von ihm her; sein Verstand müsste sich daher immer etwas vorstellen, welches aus sich selbst entsethet, und von Gott unabhängig ist; das [!] göttliche Erkenntnis würde auf diese Weise vermehret, welches eine Unvollkommenheit in Gott wäre [...]¹⁹⁶

D.h. Gott wäre bei einer Autarkie der Schöpfung nicht in der Lage, sie vollends zu überblicken und würde von der kontingenten Schöpfung neue „Eindrücke“ gewinnen, was dem klassischen metaphysischen Gottesbegriff, der Aseität und Unveränderlichkeit impliziert, entgegensteht. Auch aus der Weisheit Gottes wird die Providenz bewiesen: Da

die göttliche Heiligkeit erfordert. Sie ist heilig, weil sie dem Menschen die stärksten Bewegungsgründe zeigt, warum er nichts anders weder wollen noch thun solle, als was recht und vollkommen ist. [...]"

¹⁹³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LIII, 187.

¹⁹⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 191.

¹⁹⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 191.

¹⁹⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 192.

Gott die Welt noch existieren lässt, muss angenommen werden, dass ihr Hauptzweck noch nicht erfüllt ist.¹⁹⁷ Ihre fortdauernde Existenz muss also ein Mittel zur Erlangung dieser Absicht sein; es ist sinnvoll, dass Gott nicht nur das Endziel bestimmt, sondern auch die Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Gott muss also die Welt „weise“, d.h. der allgemeinen Absicht aller Dinge entsprechend, regieren.¹⁹⁸ An die aktualistische Vorsehungslehre Calvins erinnert schließlich Stapfers Hinweis auf den wirksamen Willen Gottes: Es könne nicht begrifflich gemacht werden, dass Gott seit der Schöpfung „müßig bleibe und aufhöre wirksam zu seyn“.¹⁹⁹ Wäre keine Vorsehung, könnte nicht einsehbar gemacht werden, warum es—wenn man die Existenz eines allmächtigen Wesens voraussetzt—überhaupt noch Menschen geben soll, die stets in größerem oder kleinerem Masse sündigen. Ihre Existenz weist daher auf die barmherzige, gütige und langmütige Seite der Vorsehung hin.²⁰⁰ Stapfer bietet aber auch noch einen *Beweis der Vorsehung aus der Erfahrung*, der dem teleologischen Argument folgt und von der Ordnung in der Natur auf einen weisen Urheber schließt.²⁰¹ Mängel in der Welt seien kein Gegenargument, da sie nach Stapfer durch eine holistische Perspektivierung, d.h. durch den leibnizianischen Blick aufs Ganze, überwunden werden könnten.²⁰²

Doch wie kommen dennoch Menschen dazu, die Vorsehung abzuleugnen?²⁰³ Vor allem seien diese auf die genannte *singuläre* Betrachtungsweise der göttlichen Eigenschaften zurückzuführen. Man findet etwa eine Situation vor, die mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht vereinbar ist, ohne zu bedenken, dass Gottes Weisheit eine andere Situation nicht zulassen konnte etc.²⁰⁴ Erst die *holistische Perspektivierung* löst die vermeintlichen Theodizeeprobleme. Stapfer zieht als Analogie die Lektüre eines Buches heran:

Sieht man etwa eine Linien aus einem großen Buch, weiß man nicht was vorhergeheth und nachfolget, wer will so kühn und thöricht seyn, daraus von dem Inhalt des ganzen Buchs, von der Vollkommenheit oder von den Mängeln desselben zu urtheilen; wer will aus einem einzigen Worte,

¹⁹⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 194: „Denn wo der Zweck erreicht ist, da hören auch die Mittel auf.“

¹⁹⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 194.

¹⁹⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 195.

²⁰⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LV, 197.

²⁰¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LVI, 199.

²⁰² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LVI, 200–201.

²⁰³ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LX, 215.

²⁰⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LX, 216.

so mitten darinn geschrieben steht, schließen, ob der Verfasser desselben seiner Absicht ein genügen gethan habe oder nicht?²⁰⁵

Erst bei Einsicht in das *Ganze* der Weltordnung kann der Mensch ein Urteil über Gottes Regierung fällen. Da ihm dies aber aufgrund seiner epistemischen Limitation unmöglich ist, sind die von ihm entdeckten Mängel an der Schöpfung und Vorsehung „wie ein Nichts zu rechnen“.²⁰⁶ Das dritte Mittel, das Stapfer zur Bekämpfung der Zweifel vorschlägt, ist die Übung, deutliche Wahrheiten nicht zu leugnen, auch wenn Teile von ihnen dunkel und uneinsichtig blieben. Die Schwierigkeiten mit der Vorsehung und den Attributen Gottes sind nämlich allein den Grenzen des menschlichen Verstandes zuzuschreiben und nicht dem Wesen der Vorsehung.²⁰⁷ Die Zweifel beinhalten 1. die Frage, warum Gott die irdischen Güter so ungleich verteilt hat, 2. warum das moralische Übel zugelassen wird, 3. warum die Sünder verschont bleiben und nicht sofort vernichtet werden, 4. weshalb die Gottesfürchtigen „Trübsal und Ungemach“ zu tragen haben.²⁰⁸

Auch die *Güterverteilung* muss ungleich sein und erlaubt keine Vorsehungszweifel,²⁰⁹ da ansonsten der Mensch nicht angeregt wird, seine soziale Verantwortung zu üben.²¹⁰ Außerdem wäre eine gleiche Güterverteilung aufgrund der unersättlichen menschlichen Natur gegen die Naturgesetzlichkeit und würde voraussetzen, dass Gott ununterbrochen Wunder wirkt.²¹¹ Gott, der keiner Kreatur etwas schuldig ist, treibt also gerade durch die ungleiche Verteilung der Güter die Menschen zur Arbeit und zum Fleiß an, animiert so indirekt zur Schaffung von Kultur, hält von der Untugend der Verschwendung ab und motiviert zur Sparsamkeit.²¹² Wie bei Kant ist also auch bei Stapfer die Vorsehung dafür verantwortlich, dass der Mensch Kultur entwickelt und sich selbst zu einem sittlichen Wesen transformiert, das sich in den Tugenden zu

²⁰⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LX, 216.

²⁰⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LX, 219.

²⁰⁷ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXII, 221–223.

²⁰⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXIII, 224.

²⁰⁹ Cf. auch Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XCII, 412 („Nutzanwendung“).

²¹⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXV, 227. Das selbe Argument erscheint in der Theodizeeargumentation von John Hick und Richard Swinburne, cf. Kreiner, *Gott im Leid*.

²¹¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXV, 227f.: „Gott müßte auf diese Weise die Freyheit der Menschen, ihr Thun und Lassen, ihren Fleiß und Arbeit stöhren; er gäbe durch dieses Verfahren auch Anlaß zu der Wollust, und zur Ausübung der Laster [...] die Menschen würden dadurch liederlich und sorglos gemacht [...]“

²¹² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXV, 229.

üben hat und die Sorge für den Mitmenschen erlernt.²¹³ Bemerkenswert ist aber auch Stapfers Behandlung des dritten Problems, weshalb nämlich die *Sünder verschont* bleiben. Das ganze Problem beruht für Stapfer auf einer anthropomorphen²¹⁴ Gottesvorstellung,²¹⁵ die den Blick auf die Gesamtheit der Schöpfung und ihr langmütiges Verfahren mit den Sündern aus dem Auge verliert.²¹⁶ Da die Hauptabsicht Gottes in seiner Offenbarung als *summum bonum* besteht, vermag erst der *Strafaufschub* seine Langmut und Güte zu *beweisen*.²¹⁷ Durch diese Güte gibt er dem Sünder die Chance, sich zu bekehren und sich der Gnadenmittel in Jesus Christus zu bedienen. Lehnt er sie aber ab, besteht beim Weltgericht kein Entschuldigungsgrund mehr für sein fehlerhaftes Betragen—er muss die ewige Höllenstrafe auf sich nehmen.²¹⁸ Der gewichtigste Einwand gegen ein sofortiges Einschreiten Gottes besteht aber darin, dass Gott konsequenterweise *alle* Sünder *zugleich* und damit alle Menschen vertilgen müsste: „[E]s bliebe seit dem ersten Menschen niemand auf dem Erdboden übrig [...] Es würde überall eine leere Wüste seyn.“²¹⁹ Auch das Einschreiten gegen die größten Sünder „wider alle Menschlichkeit“,²²⁰ etwa die Mörder Jesu, kann daher nicht erfolgen. Der vierte Zweifel betrifft die *Verfolgung und das Leid der Frommen*. Auch diese Übel bonisiert Stapfer und deduziert aus ihnen die Motivation zur Standhaftigkeit im Glauben²²¹ und den Aufruf zur Imitation der Leidensannahme Jesu.²²²

²¹³ Zu Kants Kulturbegriff ist immer noch lesenswert Rupert Sigl, *Kants Kulturbegriff. Ein Beitrag zur Lösung der Natur-Freiheitsproblematik* (Straubing: Attenkofer, 1954).

²¹⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXI, 256.

²¹⁵ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXX, 249: „Es gehet in Ansehung der Regierung Gottes, wie es in Ansehung der menschlichen Regierungen gehet, die einer beständigen Tadelung unterworfen sind; ein jeder möchte alles nach seinen Begriffen, und nach seinem Vortheil haben. Und wenn unter den Menschen ein jeder der Ordnung nach eine Zeitlang regieren, und ein Reich verwalten könnte, so würde es keiner machen wie der andere.“

²¹⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXI, 253.

²¹⁷ Cf. auch die Nutzenanwendung in Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XCIII, 421.

²¹⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXI, 255.

²¹⁹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXIII, 258.

²²⁰ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXIII, 259.

²²¹ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXIII, 261.

²²² Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § LXXV, 261–272.

Zusammenfassung

Natürliche und geoffenbarte Religion sind für Stapfer nicht gegensätzliche, sondern komplementäre Wirklichkeiten. Jede der beiden Religionen ist in sich vollkommen. Da alle Dinge in ihrer Erhaltung (*conservatio*) von Gott abhängen, gehört vor allem dieser Aspekt der Vorsehung zu den „Gründen“ der Religion. Damit verpflichtet die Providenz den Menschen, seinen höchsten Urheber und dessen Gesetze, die Pflichten des Sittengesetzes, zu erkennen und zu befolgen. Stapfer eruiert ebenfalls spezielle Pflichten gegenüber der Vorsehung, die aus der natürlichen bzw. der geoffenbarten Religion herrühren.

Nur die geoffenbarten, ewigen Ratschlüsse Gottes kann der Mensch einsehen. Anstatt Gottes Ratschlüssen spekulativ—und fruchtlos—nachzuforschen, muss es ihm nach Stapfer genügen, das göttlich verordnete Gesetz zu erfüllen, auch wenn er dessen Grund nicht vollends einzusehen vermag, was teilweise an Kant erinnert. Die Ratschlüsse Gottes sind aber nicht voluntaristisch zu verstehen. Vielmehr zeigt Stapfer, dass sie mit seinen Vollkommenheiten übereinstimmen. Auch besitzt Gott keine *praescientia* der zukünftigen Dinge, da ihm alle freien, zukünftigen Handlungen aufgrund seiner (einfachen) Allwissenheit zugleich präsent sind.

Stapfers Vorsehungslehre ist hochdifferenziert. Er greift vielfach auf wolffisches Gedankengut zurück, etwa indem er die Gesetzmäßigkeit der Naturordnung als größeren Beweis der göttlichen Weisheit betrachtet als die Wundertaten. Letztere können nur Gottes Allmacht beweisen. Damit verneint aber Stapfer keineswegs die Möglichkeit und Wirklichkeit von direktem göttlichen Wirken auf die Weltordnung. Er konstatiert sogar, dass Wunder notwendig sind, um die Unordnung, die in der Schöpfung durch die Sünden des Menschen entstanden sind, zu korrigieren.

Die menschliche Freiheit wird bei Stapfer durch den göttlichen *concursum* nicht aufgehoben, da Gott nur die Handlungspotenz *material* erhält. Jeder über dieses Maß hinausgehende Konkurs ist für Stapfer miraculös bzw. übernatürlich. Aber selbst in einem supranaturalen, moralischen Konkurs bleibt die Freiheit erhalten, da der *concursum moralis* nur die Erkenntnis des Menschen erweitert. Daher ist der Konkurs für Stapfer auch ein von Gott bevorzugtes Mittel für die Regierung der Welt—einschließlich des Bösen in ihr. Allerdings setzt Gott auch anderweitig dem *malum* Schranken.

Die Vorsehung wird bei Stapfer nicht nur aus dem Wesen Gottes

erschlossen, sondern auch aus der Erfahrung. Die Verfehlungen gegen die Vorsehung in Zweifel und Tadel rechnet er unter die schweren Sünden. Das ungerecht erlittene Übel darf für Stapfer nicht als Grund für den Zweifel an der Vorsehung herhalten, weil es um eines größeren Gutes willen zugelassen wird. Auch Mühsal und Arbeit werden als providentielle Mittel zur Schaffung von Kultur betrachtet, womit Stapfer Kant antizipiert. Ebenso kann die Langmut Gottes mit den Sündern nicht als Argument gegen die Providenz bestehen, da erst durch diese Gottes Wesen als Liebe und Erbarmen offenbar wird. Mit seiner Vorsehungslehre hat der Schweizer Gelehrte die orthodoxe, reformierte Dogmatik mit den Mitteln der für seine Zeit modernsten Philosophie, nämlich der Wolffs, erfolgreich verbunden.

DRITTER TEIL

DER „VORKRITISCHE“ KANT

DAS OPTIMISMUSFRAGMENT (1753–1755)

In die früheste Phase Kantischen Denkens gehören die Reflexionen über den Optimismus, die anders als seine 1759 erschienene Schrift „*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*“ nicht distanzlos leibnizianisches Denken wiedergibt, sondern eigene, kritische Ideen anstrengt. Sie stammen aus der Phase α 1, die Adickes in die Jahre 1753–1755 datiert, und sind als Antwort auf die Preisaufgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften gedacht, die Lessing und Mendelssohn mit ihrer Schrift „*Pope ein Metaphysiker*“ gewinnen. Kant hinterlässt seine Arbeit, die auf den Theodizeeaufsatz des Jahres 1791 vorausverweist,¹ allerdings als Fragment.

Schon zu Beginn stellt Kant klar, dass die Frage, ob der Tugend- oder der Lasterhafte glücklicher sei, in eine Aporie führt, weil sie insinuiert, dass die Übel den Tugendhaften aufgrund seiner Tugend treffen. Diese Annahme erscheint Kant allerdings widersinnig.² Auch die Forderung, die Naturgesetze sollten die Frommen vor Übeln beschützen, verneint Kant. Er bezweifelt nämlich, dass Menschen derart simplifizierend unter die Kategorie „fromm“ subsumiert werden können. Es gibt für Kant immer einen Schuldigen, sei es auch ein vermeintlich Frommer, der von anderen *ungerechterweise* für schuldig gehalten wird.³ Anstatt also die Vorsehung anzuklagen, muss der Mensch vielmehr einsehen, dass Tugend nicht um der innerweltlichen Belohnung und des Glücks wegen, sondern aufgrund der Moralität getan werden muss, womit Kant seiner kritischen Moralphilosophie vorgreift.⁴ Erst

¹ Cf. Joseph Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant—Kantstudien Ergänzungshefte 112* (Berlin et al.: De Gruyter, 1980).133.

² Reflexion 3703, AA XVII, 229–230. Pierre Laberge, *La Théologie Kantienne Pré-critique* (Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973) geht auf das Fragment nicht ein.

³ Als Motiv für eine derart ungerechte Beschuldigung gibt Kant die Unzufriedenheit des Menschen an, die er als anthropologischen Wesenszug auffasst.

⁴ Cf. die bedeutende Studie von Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (Meisenheim: A. Hain, 1961).

die gelebte Tugend um ihrer selbst willen führt als Preis die „innere Stille der Seelen“ mit sich.⁵

Dementsprechend entwirft Kant einen *geläuterten Optimismus*, der an der zentralen Rolle der universellen Vorsehung festhält.⁶ Anstatt Einzelinteressen zu verfolgen, sieht die Vorsehung für Kant zuerst auf das Ganze, während sich der Mensch stets zuerst seines eigenen Vorteils versichert und sich beklagt, wenn er diesen verringert sieht. Wer aber die Zufriedenheit mit der Providenz zu leben lernt und seine Liebe von sich aus über das „Ganze“ und nicht nur auf seinen eigenen Vorteil hin ausbreitet, dem „[...] lacht die Erde von allen Seiten an, und die Gottheit sieht selber ihr Bild in seiner Seelen.“⁷ Im Anschluss diskutiert Kant den leibnizianischen Optimismusbegriff, um ihn mit dem Popes, seines Lieblingsdichters, zu vergleichen. Während für Leibniz die Übel als Mängel von der göttlichen Weisheit zugelassen werden, ist die Welt für Pope ein vollkommenes System, in dem alle Eigenschaften zum Ausdruck der Vollkommenheit *notwendig* sind und daher nicht mehr die Bezeichnung „Mängel“ verdienen. Dieses System scheint „allen Menschen vornehmlich“, d. h. verständlich zu sein, und zudem das „allergeschickteste“.⁸

[Pope, U.L.] zeigt, daß jedes Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten, auch vor sich erwogen gut sey und daß man nicht (§ vorher) ein vortheilhaftes Vorurtheil von der Weisheit des anordnenden Wesens haben dörfe, um [sie als] ihm den Beyfall zu erwerben.⁹

Während sich bei Leibniz die Gesetze untereinander—nach Kants Ansicht—in einer *gezwungenen* Harmonie befinden, schicken sich die Gesetze und Kräfte bei Pope „gleichsam von selber zu Erhaltung vollkommner Zwecke an[schicken].“¹⁰ Es scheint, dass Kant Pope auf-

⁵ AA XVII, 230: „Der wahre Preis der Tugend ist die innere Stille der Seelen, die übrigen Güter stürzen oder verderben sie. Die Gelehrsamkeit, Nachruhm, Reichthum: alle haben nicht das wahre Gut bey sich. Also macht die Tugend nur das wahre Glück, welche so wohl in dem Überfluß als in dem Mangel, in dem Weinen sowohl als in der Frohlichkeit etwas findet, was sie befriedigt. Da die Tugend also keinen Mangel findet, so gilt wünschen nichts.“

⁶ AA XVII, 230: „Gott fängt von der Liebe beym gantzen an und erstreckt sie bis zu den Theilen, die Menschenliebe aber fängt von sich selber an und verbreitet sich nach und nach über das Gantze.“

⁷ AA XVII, 230.

⁸ AA XVII, 233.

⁹ AA XVII, 234.

¹⁰ AA XVII, 234.

grund seiner dynamischen Vorsehungslehre, die den Universalnexus der Welt bestimmt, bevorzugt, während er in Leibniz' System eine zwanghafte Harmonie untereinander unabhängiger Monaden sieht. Die Idee eines *nexus universalis* scheint Kant in den Jahren um 1753 besonders fasziniert zu haben, führt er ihn doch detailliert an:

Alles, was sich selbst nützt, findet sich in der nothwendigkeit, zugleich andern nützlich zu seyn. Die allgemeine Bande, die das Gantze auf eine unerforschte Art zusammenverknüpfen, machen, daß die einzelne Vortheile sich immer auf den Vortheil der andern Dinge und zwar durch eine natürliche Folge beziehen.¹¹

Allerdings ist ein *allgemeines Naturgesetz*, das „diejenig Liebe [...], die das Gantze Erhält, fest, und zwar durch solche Bewegungs Ursachen, die natürlicherweise auch dasjenige Übel hervorbringen, deßen Quellen wir gerne vernichtet sehen möchten.“¹² Damit ist klar, dass Kant hinsichtlich der *conservatio* ganz leibnizianisch-wolffianisch denkt, d. h. dass Gott durch allgemeine Gesetze das System erhält. Er durchbricht aber diese für ihn anscheinend unzulängliche Gottesvorstellung mit dem Begriff der „Liebe“, die Gott prädisiert wird, der damit mehr ist als ein leibnizianisches „Uhrwesen“.¹³ Der Popesche Optimismus entkommt damit für Kant dem Verdikt eines leblosen und inkonsistenten Gottesbildes.¹⁴ Denn Leibniz' Optimismus bleibt für Kant auf halbem Wege stehen.¹⁵ Für Leibniz lässt ja der göttliche Verstand das Übel zu, wobei sein Wille am singulären Bösen in der Welt keinen Gefallen findet. Dies führt zu dem Dilemma, dass Gott die Welt im Ganzen als „bestmöglich“ ansieht, bei einer Einzelbetrachtung, die das singulär Böse erfasst, aber Zorn und Abscheu vor der Sünde in der Welt empfinden muss. „Der göttliche Verstand mit seinen Möglichkeiten ist für den Mangel, das Böse verantwortlich, während der göttliche Wille gerade dies verhindern will, da er das Vollkommene und Gute zu ver-

¹¹ AA XVII, 234.

¹² AA XVII, 234.

¹³ AA XVII, 233.

¹⁴ Fred Gebler, *Die Gottesvorstellungen in der frühen Theologie Immanuel Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990), 73.

¹⁵ AA XVII, 236: „Leibnitz [stellt] die Regeln der (§ zum Zwecke habenden) Vollkommenheit vor, wie sie einander in der Ausübung streiten. Er sieht die Ausnahmen als nothwendige Mängel an und erblickt die der höchsten Weisheit anständige Handlung darin, daß sie die Wahl auf die Seite des Besten trifft. so wie ein Seefahrer einen Theil seiner Waren in die Schantze Schlagt, um das Schiff und das übrige zu retten.“

wirklichen sucht.“¹⁶ Man steht in Kants Augen bei Leibniz einem Gott gegenüber, der „in Verstand und Wille gespalten“ ist.

Was ist es vor ein [seltsamer] unerforschlicher Streit zwischen dem allgemeinen Willen Gottes, der lediglich auf das Gute abzielt, und der (§ metaphysischen) nothwendigkeit [der metaphysischen Eigenschaften], die sich nicht dazu mit aller übereinstimmung (§ ohne Ausnahmen) anschicken will. Wenn die Übel durch, ich weis nicht, auf was vor Art nothwendige Fatalitaet Gott ihre Zulaßung abnothigen, ohne in ihm [wegen ihr] das Wohlgefallen erregt zu haben, so versetzen sie dieses höchst seelige wesen in eine gewiße Art eines Misfallens, das zwar durch die Rechtfertigung der Unschuld von seiner Seite kan einiger maaßen gemildert, aber nicht gedämpft werden. Wenn alles im ganzen Gut war oder noch in den Theilen Gut ist, so ist ohnfehlbar der anblick von allen Seiten die Quelle eines wahren Vergnügens.¹⁷

Es gibt in Leibniz' Gottesvorstellung also etwas, das Gott etwas abtrotzt, „ohne deßen Wolgefallen erworben zu haben.“¹⁸ Und gerade dies scheint zum einen mit dem Gottesbegriff inkompatibel, zum anderen aber auch mit dem Vorsehungsbegriff. Die Vorsehung regiert nach der Ansicht des frühen Kant mit Hilfe der allgemeinen Gesetze der Liebe. Ja es ist ein Anliegen Kants, die Freiheit der Vorsehung zu retten und sich vom Fatalismus abzugrenzen. Denn er meint bei Leibniz Gottes Freiheit beschädigt zu sehen,¹⁹ indem die Vorsehung durch die *moralische Nothwendigkeit* ausführendes Organ einer vorgegebenen Struktur wird.²⁰ Gott besitze zwar noch einen Plan, könne aber nur mehr nach der ewigen Natur²¹ der Dinge handeln, was ihn seiner Freiheit und seiner Wirklichkeit beraubt.

¹⁶ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 73.

¹⁷ AA XVII, 236–237.

¹⁸ AA XVII, 237.

¹⁹ Zur fast identischen Feststellung kam Basedow, *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, Buch I, 69ff.

²⁰ Die Diskussion um die moralische Nothwendigkeit scheint Kant also durchaus interessiert verfolgt zu haben. Detailliert dargestellt ist sie bei Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*.

²¹ Zum differenzierten Naturbegriff Kants Cf. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 129–137 bzw. Peter Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaften*, Göttingen 1965, 30; Thomas Scheffer, „Die erkenntnismethodologischen Grundlagen von Kants Naturbegriff in der Kritik der reinen Vernunft,“ in Gorm Harste et al. (eds), *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft* (Odense: Odense University Press, 1996), 13–31; Henri Veldhuis, „Hamanns Naturbegriff in seinen Londoner Schriften und in Beziehung zur Physikotheologie,“ in *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i. W. 1988* (Frankfurt et al.: Peter Lang, 1990), 99–115.

Der gantze Fehler beruht darin, Leibnitz versetzt den Plan der besten Welt einestheils in eine art einer Unabhängigkeit, andern theils in einer Abhängigkeit von dem Willen Gottes. [Alle] Alle Möglichkeit ist vor Gott ausgebreitet. Gott sieht, überlegt, prüfet sie; er wird durch die ihnen beywohnende Bestimmungen nach Maasgebung ihrer (§ besonders) Vollkommenheiten auf eine Seite gelenkt und nach demjenigen, was sie in Verbindung ausmachen, auf die andere Seite; diese Vergleichung veranlaßt seinen Rathschluß. [Die Welt ist eigentlich nicht so, weil sie Gott so haben will, sondern weil es sich nicht thun läßt, sie anders zu machen. Die Unabhängigkeit der ewigen naturen geht voran. Die Abhängigkeit besteht nur in dem Plan, darin sie gott nach den Regeln des Besten so gut zu ordnen trachtet, als ihre wesentlichen Bestimmungen es verstatten.]²²

Eine Theodizee der wesenhaften Gutheit der Schöpfung ist daher unnötig. Kants Weltbegriff geht nicht vom leibnizianischen Weltenschöpfer aus und schließt von ihr auf die bestmöglich Welt, sondern vielmehr geht er *vom Universalnexus aus und schließt* auf einen gütigen Baumeister und dessen Vorsehung.²³ Damit wird ein Gottesbegriff eingeführt, der die göttlichen Attribute wie auch die Vorsehung von der Notwendigkeit des Übels befreit, d. h. Gott eine voluntaristische Freiheit und Gutheit prädiziert. Daher kann auch die landläufige Teleologie wolffischen Zuschnitts Kant nicht mehr befriedigen. Denn er hält es für inkonsistent, eine ordnende Vorsehung anzunehmen, die den Universalnexus herstellt, dann aber Widrigkeiten als *Mängel* zulässt.²⁴ Entweder gibt es eine allmächtige und allgütige *providentia universalis* oder eben nicht. Wenn es sie gibt, dann können aber keine Mängel existieren. Ist die Vorsehung nämlich nicht fähig, tatsächlich alles in Einklang und Harmonie zu bringen, ohne Mängel zuzulassen, ist sie nicht allmächtig, sondern von einer *vorgöttlichen* Notwendigkeit abhängig— auch wenn dies „nur“ eine moralische Notwendigkeit ist. Dies bringt aber für Kant den Gottesbegriff in schwerwiegende Aporien.²⁵ Die

²² AA XVII; 237–238.

²³ Gebel, *Die Gottesvorstellungen*, 73–74.

²⁴ AA XVII, 238–239.

²⁵ AA XVII, 239: „Ich will lieber also schließen: wenn [ihr] die Weise obere Ursache nicht vermocht hat, alle Dinge in einen Plan von zusammenstimrender Schönheit zu bringen, so waren wenigstens nicht alle Dinge ihren Eigenschaften nach dem Wohlgefallen derselben unterworfen, und [daß] das ewige schicksaal, welches die [Absicht] Macht [dieser Gottheit] der vermogenden Ursache [nur Platz zu einzu] so sehr einschränkt und die Einwilligung grober übel ihr abnothigt, raubet ihr dadurch die allgenugsamkeit und [indem sie sie mit den übrigen wiegt, unter] unterwirft sie eben derselben nothwendigkeit.“ Kant wendet sich damit auch gegen Leibniz’ Idee eines

Lösung sieht er daher in einer mechanistischen Naturkausalität, die voluntaristisch eingesetzt, unabänderlich ist, und keine Mängel kennt.

Die Weiterentwicklung von Popes Vollkommenheitsanspruch und Newtons Mechanik führt Kant einerseits zum Entwurf eines materiell mechanischen Weltsystems, in dem vollständige Regelmäßigkeit herrscht, so daß nicht nur einzelne, sondern alle Teile auf Gott verweisen; zum anderen muß der Allgenugsamkeitsbegriff konsequent entwickelt werden, denn ein vollkommener Gott muß unabhängig und allmächtig aus dem Nichts schaffen.²⁶

göttlichen Totaldekrets, das das Böse als unvermeidlich annimmt. Cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 444.

²⁶ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 76.

KAPITEL 13

„DIE FRAGE, OB DIE ERDE VERALTE, PHYSIKALISCH ERWOGEN“ (1754)

Kurz nach oder noch während seiner Überlegungen zum Optimismus verfasste Kant einen wenig beachteten Aufsatz über die Entropie, in dem er seine eigene Naturteleologie weiter entfaltet. Da die Offenbarung für Kant keine Anhaltspunkte bietet, ob sich die Erde im Vollkommenheitszustand oder bereits im Alterungsprozess hin zum Untergang befindet, hält es Kant für eine wichtige Untersuchung herauszufinden, ob die Erde *wirklich* physikalisch veralte. Das Faktum, dass die Menschen zu seiner Zeit nicht älter oder stärker sind als frühere Generationen, ermöglicht seiner Ansicht nach zumindest die Denkmöglichkeit einer derartigen entropischen Bewegung.¹ Kant schickt seinen Überlegungen eine teleologische Grundüberzeugung voraus:

Eben dieselbe Ursachen, durch welche ein Ding zur Vollkommenheit gelangt und darin erhalten wird, bringen es durch unmerkliche Stufen der Veränderungen seinem Untergange wiederum nahe.²

Damit ist grundsätzlich ein extrinsischer Einfluss, der das Veralten und Absterben verursacht, ausgeschlossen. Vielmehr wird auf einen weltimmanenten Zusammenhang der Dinge hingewiesen und damit eine partikulare Vorsehung, wie sie Süßmilch³ annimmt, ausgeschlossen zugunsten einer von Wolff inspirierten Vorsehungslehre.

Was sind aber die Ursachen für einen Weltverfall unter Voraussetzung der Naturkausalität? Zum einen sei es möglich, dass die Flüsse das Salz aus der Erde ins Meer spülen und so eine tote und nicht über-

¹ AA I, 195–196. Kants Befund, dass die Menschen nicht älter oder stärker seien, widerspricht allerdings einer literalen Auslegung des Alten Testaments (Gen 5), das eine Lebensspanne von mehreren hundert Jahren für die Patriarchen angibt.

² AA I, 198.

³ Cf. Süßmilch, *Die göttliche Ordnung*. Der preußische Gelehrte Süßmilch (1707–1767) gilt als Wegbereiter der modernen Demographie. Er war als Theologe ab 1742 Propst der Berliner Petrikirche und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Cf. Friedrich Wilhelm Graf, „Süßmilch, Johann Peter,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 11 (Nordhausen: Bautz, 1996), 210–231.

lebensfähige Erde zurücklassen, aber ebenso auch, dass Regen- und Grundwasser den Erdboden ins Meer befördert, oder, dass mehr und mehr trockenes und wüstes Land durch die Verringerung der Gewässer entsteht. Die vierte Erklärung konstatiert einen materiellen Weltgeist, dessen Erhaltungskräfte abnehmen. Erstaunlicherweise steht Kant dem letzten Konzept am positivsten gegenüber, enthält es doch noch den Glauben an eine Vorsehung, wenn auch zu einem „subtil“ materiellen Prinzip reduziert. Er konzipiert diesen Geist als eine „[...] überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das active Principium ausmacht und als ein wahrer *Proteus* bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen.“⁴ Entropie, um einen anachronistischen Begriff zu gebrauchen, ist daher die *Abnahme des Weltgeistes in der Natur*, „[...] dessen subtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beständig verzehrt würde [...]“.⁵ Von der klassischen Vorsehungsvorstellung ist damit wenig übriggeblieben, es scheint vielmehr, dass Kant hier das Konzept von Cudworth’ „plastic natures“ rezipiert hat, das Reimarus und andere als ungenügend abgelehnt hatten.⁶ Auch die Anliegen von Cudworth und Kant decken sich, denn beide wollen die Vorsehung nicht ständig eingreifend am Werk sehen, aber auch nicht nur auf den Anfang beschränken. Cudworth konzipiert daher seine plastischen und dynamisch wirkenden Naturen, die nur von Gottes Erhaltung und Einrichtung abhängen.⁷ Auch Kant wird in den späteren Schriften immer wieder die Eigenwirklichkeit der Natur behaupten, auch wenn er die Erhaltung des Systems Gott im Sinn der klassischen *conservatio* zuschreibt.

Kant meint, den Metabolismus der Pflanzen und ihrer Transportstoffe erwägend, dass

⁴ AA I, 211.

⁵ AA I, 203.

⁶ Kant kannte das Werk Cudworths in der Übersetzung Mosheims. Ralph Cudworth, *Systema Intellectuale Tomus I [...] hujus universi sev de veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui deum esse negant, fünditus evertitur. Accedunt reliquia eius opuscula. Joannes Lavrentius Moshemius omnia ex Anglico Latine vertit*, 2 vols. (Jena: 1733). Cf. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 10028. Zur Reimarus’ Ablehnung plastischer Naturen Cf. Erster Teil: 8. Reimarus. Zur Ablehnung des Gedankens bei Leibniz und in der schottischen Philosophie des 19. Jahrhunderts Cf. Lehner, „Alexander Crombie,“

274.

⁷ Cf. etwa Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (London: 1678), 884.

[...] wenn man diesen *Spiritus Rector*,⁸ wie ihn die *Chemic*⁹ nennen, diese *fünfte Essenz*, die das spezifische Unterscheidungszeichen eines jeden Gewächses ausmacht, erwägt, [...] wenn man diesen Proteus der Natur erwägt: so wird man bewogen eine überall wirksame subtile Materie, einen sogenannten Weltgeist, mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, aber auch zu besorgen: daß die unaufhörliche Zeugungen vielleicht immer mehr von demselben verzehren, als die Zerstörung der Naturbildungen zurückliefert, und daß die Natur vielleicht durch den Aufwand derselben beständig etwas von ihrer Kraft einbüße.¹⁰

⁸ Der Begriff des „*spiritus*“ ist etwa bei Kircher mehrdeutig. Das hat seinen Grund darin, daß die Geister der innerweltliche Ort sind, „an dem die partizipativ dervierende Kette rein intelligibler, sich immer stärker kontrahierender Kräfte auf die am stärksten spiritualisierte bzw. entkörperlichte Modalität von Körperlichem trifft.“ Lein-kauf, *Mudus Combinatus*, 70.

⁹ Ob Kant hier das von ihm gelesene Werk von Hermann Friedrich Teichmeyer, *Institutiones chemiae dogmaticae et experimentalis in quibus chemicorum principia instrumenta, operationes et producta simulque analyses trium regnorum succinta methodo traduntur in usum auditorii sui cum figuris aeneis et indicibus* (Jena: 1729) [Cf. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 05029] im Auge hat, muss noch untersucht werden. Teichmeyer wurde 1685 in Minden geboren. 1717 wurde er ordentlicher Professor für Experimentalphysik in Jena, 1719 außerordentlicher Professor für Medizin. 1727 ordentlicher Professor für Botanik, Chirurgie und Anatomie. Er starb 1744 in Jena.

¹⁰ AA I, 212. Es scheint, dass Kant hier auf Stephan Hales, *Statick der Gewächse oder angestellte Versuche mit dem Saft in Pflanzen und ihren Wachsthum, nebst Proben von der in Körpern befindlichen Luft [...] mit einer Vorrede des Herrn Cantzlers Reichs-Freyherren von Wolff* (Halle: 1748), 177–178. rekurriert. Das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München besitzt einen längeren handschriftlichen Vermerk des unbekanntenen Vorbesitzers, der angibt, dass die deutsche Ausgabe nicht nach dem englischen Original, sondern nach der französischen Übersetzung entstand. Hales denkt die Luft als „das geschäftige principium, welches die Bewegung in der Natur erhält“ (176). *Ibid.*, 177–178: „Sie giebt ihren flüssigen Theilen Kraft, so lange sie elastisch ist; wenn sie aber zu etwas festen wird, trägt sie zur Vereinigung der Theile bey, woraus Körper werden, solche mögen nun wässerig, saltzig, schwefelich oder irdisch seyn. Diese feste Luft verbindet sich hernach mit der äussern elastischen, damit sie bey Auflösung und Verderben der Körper mit ihr gemeinschaftlich arbeiten könne. Und weil diese beyderlei Luft nur eine ausmacht, muss die Wirkung viel stärker werden. Es giebt gewisse Vermischungen, wo dieser Luft und der Schwefelparticuln Action und Reaction so starck wird, daß sie grosse Hitze verursachen, in einigen auch gar in eine ganz plötzlich entstehende Flamme ausbrechen. Ohne Zweifel geschiehet durch eine diesem ähnliche Action und Reaction eben dieser beyden Bestandtheile, daß unser Feuer entsteht und unterhalten wird. Die Kraft von der Luft zur Elasticität ist so starck, daß sie entsetzliche Lasten tragen kan, ohne sich zu verlihren. Indessen zeigen sich vorhergehende Erfahrungen, daß diese Elasticität durch starckes Anziehen saurer und schwefelicher Particuln, die aus den Körpern kommen, oder durch Feuer oder Gährung aufgehoben wird. Die Elasticität ist demnach keine Eigenschaft, die nicht verwechselt werden könnte, auch nichts, das denen Luftparticuln wesentlich wäre. Man muß also unsere Atmosphäre als ein gemischtes und aus unendlich verschiedenen Particuln zusammengesetztes Ding ansehen, deren einige elastisch, andere nicht elastisch, andere schwefelich, saltzig, wässerig und irdisch seyn, welche allesamt in diesem flüssigen Wesen in grossem

Bemerkenswert ist, dass Kant die subtile Materie, die jeden Seinsmodus und jede Form anzunehmen vermag, als „Proteus“ bezeichnet. Proteus war nämlich in der griechischen Mythologie als Sohn des Meergottes Poseidon eine Art Halbgott, der die Zukunft vorherzusagen vermochte und sein Aussehen jederzeit zu verändern konnte. Zudem war er Hüter der Seelöwen des Poseidon. Nur wem es gelang, ihn trotz seiner Gestaltveränderungen festzuhalten bzw. zu ergreifen, sagte er die Zukunft voraus. Aufgrund seiner ständigen Flucht vor den Menschen und seiner Formverwandlung wurde er schon früh als Symbol der Urmaterie betrachtet.¹¹ In der Alchemie wurde Proteus daher auch als Synonym zur *materia prima* verstanden.

Den zur Abfassungszeit vorgebrachten Hinweis auf die Verschlechterung der Sitten als Symptom des Erdverfalls, lehnt Kant ab. Er führt an, dass die Fortschritte in der „Regierungsart“ fast vollständig von der Erziehung abhängen und daher keinen Rückschluss auf die Natur zulassen.¹² Das Gegenteil, d. h. die Höherentwicklung der Gesellschaft, bringt Kant nicht zur Sprache. In seiner prospektiv angelegten Geschichtsphilosophie ab 1784 wird Kant die Entwicklung zum bürgerlichen Verfassungsstaat als „Geschichtszeichen“ eines natürlichen Weltenplans anerkennen, wobei er die Übel der geschichtlichen Rück- und Fehlschläge als notwendige Entwicklungsstadien betrachtet.¹³ Rudimentär scheint diese Konzeption der Vorsehung aber schon in das Jahr 1755 zurückzugehen.

Überflüsse schwimmen und niemals wahrhaftige Particuln einer beständig elastischen Luft werden können. Weil denn die Luft sich in so grosser Menge fast in allen Körpern findet [...] [S]olte man wol diesen veränderlichen Proteus, der bald feste, bald flüchtig ist, unter diechymische principia rechnen können, und ihm den Rang geben, den die Chymisten ihm bisher versagt haben, nämlich ein sehr actives principium, so gut als der saure Schwefel, seyn müsse. Wenn diejenige, die ihre Zeit und Vermögen dadurch unglücklich verschwenden, daß sie nach einer leeren Einbildung alles in Gold verwandeln wollen, statt dieser unfruchtbaren Arbeit ihre Zeit und Sorgfalt vielmehr anwenden wolten, an diesem volatilischem Hermes zu arbeiten, den sie niemals geachtet haben, und der ihnen so manches Geschirr zerstoßen hat, daß er entwischen, und in Form eines subtilen spiritus verfliegen können, sie, an statt Wind zu erndten, vielmehr die Lorbeern erlanget haben [...]“ [Hervorhebungen von mir].

¹¹ Stephanie West, „Odysee IV,“ in Alfred Heubeck et al. (eds.), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1 (Oxford: Oxford UP, 1988), 384ff.; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 7.1 (München et Zürich: Artemis, 1994), 560–561.

¹² AA I, 212. Auch hierin zeigt sich Kants Überzeugung von der Notwendigkeit der Erziehung die den schon angesprochenen Einfluss Basedows erklären könnte.

¹³ Cf. SF AA VII, 84u. Cf. das Kapitel über die Geschichtsphilosophie und die Politische Philosophie des kritischen Kant.

KANTS SCHRIFTEN ÜBER DAS ERDBEBEN VON 1755

Die Welt als Schöpfung zählt für Kant zu den zentralen Themen seiner Untersuchungen.¹ Dies beinhaltet notwendigerweise auch eine Reflexion auf ihre Ausstattung. Seismische Ereignisse scheinen auf den ersten Blick nicht in eine gute Schöpfung zu passen. Deshalb hat die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts vermehrt versucht, Erdbeben als providentiell auszuweisen.² Kants Schrift „*Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat*“ (1755) ist in gewissem Ausmaß ebenso eine Apologie der natürlichen Theologie. Für Kant muss aber die Gesamtheit der Natur Gegenstand menschlicher Betrachtung sein, um den „Schatz von Seltenheiten“,³ die sie bereithält, zu erfassen. Verhängnisvolle Katastrophen, die er als „fürchterliche Werkzeuge der Heimsuchung des menschlichen Geschlechts“⁴ bezeichnet, führt er ebenso auf Gott zurück wie jede andere Folge aus beständigen Gesetzen. Damit beharrt Kant auf seiner schon im Optimismusfragment dargelegten Auffassung einer universalen, durch Naturgesetzmäßigkeiten wirksamen Vorsehung und greift auf schulphilosophisches Gedankengut (Leibniz, Wolff, Siegmund und Alexander Baumgarten) zurück. Der Mensch hält Unglücksfälle nur deshalb für Strafen Gottes, weil er für sie keine Regelmäßigkeit in der Natur erkennen kann. Diese ist dem höchsten Intellekt aber bekannt.⁵

Obwohl die Naturkatastrophen demnach Gott als letzter Ursache zuzuschreiben sind, verwendet Kant daher im nächsten Absatz den Begriff „Zufall“, um die Wirkung der Naturereignisse *für* den Men-

¹ Winter, *Der andere Kant*, 62–63. Auch Kants Lehrer Martin Knutzen hat sich intensiv mit dem Thema der Schöpfung auseinandergesetzt, cf. Martin Knutzen, „Über die Schreibart der Heiligen Schrift“, in Idem, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion—1747*, ed. Ulrich L. Lehner (Nordhausen: Bautz, 2006), 227–240.

² Georg Michael Preu, *Versuch einer Sismotheologie* (Nördlingen: 1772).

³ AA I, 431.

⁴ AA I, 431.

⁵ Cf. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 80.

schen zu beschreiben.⁶ Zufall ist an dieser Stelle also gerade nicht als Gegenbegriff zu Ordnung zu verstehen. Vielmehr bezeichnet der Terminus Naturereignisse, die nach Gott bekannten Gesetzen ablaufen, dem Menschen aber nicht vorhersehbar sind, weshalb sie dieser als Zufälle deklariert, die jeder Regelhaftigkeit zu widersprechen scheinen. Die Beschränkung des menschlichen Intellekts in seiner Naturerkenntnis soll für Kant zur Demut führen, sich von ewigen, göttlich eingesetzten Regeln nicht immer „bequeme Folgen“ zu erhoffen.⁷ Wenige Seiten später taucht der Begriff Zufall erneut auf, wiederum bei der Erwähnung der direkten Auswirkungen von Naturkatastrophen auf die Menschen. Kant stellt auch hier fest, dass ein Naturereignis für die eine Partei Schaden, für die andere Nutzen hervorbringen kann. So hat das Erdbeben vom 1. November 1755 nicht nur viele Tausend um ihr Leben gebracht, sondern auch die Mineralquellen in Teplitz in Böhmen durch seine Druckwelle erweitert und damit dem Kurort nur Vorteile gebracht.

Die Einwohner dieser Stadt hatten gut *te Deum laudamus* zu singen, indessen daß die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten. So sind die Zufälle beschaffen, welche das menschliche Geschlecht betreffen.⁸

Interessant ist im zweiten Absatz der Einleitung die Bemerkung, dass der Mensch kein Recht zu der Annahme besitzt bzw. es sogar verloren hat, nur „bequemliche Folgen“ von den Naturgesetzen zu erwarten. Zum einen scheint dies eine Reflexion auf die beschränkte Erkenntnis des Menschen zu sein, den göttlichen Weltplan nicht zu durchschauen, zum anderen aber eine theologische Anspielung auf den Sündenfall, der den Menschen nach biblischer Auffassung aus dem Paradies und damit der Bequemlichkeit *schlechthin* vertrieb (Gen 3). Eine positive Folge der Betrachtung der Naturabläufe und der entsprechenden Ereignisse kann nach Kants Ansicht durchaus dazu motivieren, die kontingente Welt mit ihren inhärenten „Begierden“ als sekundär zu begreifen, um dahinter ein Ziel „aller“ menschlichen Absichten zu

⁶ AA I, 431: „Die Betrachtung solcher schrecklicher Zufälle ist lehrreich. Sie demüthigt den Menschen dadurch, daß sie ihn sehen läßt, er habe kein Recht, oder zum wenigsten, er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet hat lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf diese Weise einsehen: daß dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten solle.“

⁷ AA I, 431.

⁸ AA I, 437.

suchen.⁹ Die Vorsehungslehre wird damit als grundlegendes pädagogisches Instrumentarium anerkannt, das auf die eigentlichen Absichten der Welt bzw. Gottes hinweist.

Kant erlaubt es sich sogar, ein Schlusskapitel „*Von dem Nutzen der Erdbeben*“¹⁰ anzufügen. Er ist sich des Unmuts sicher, den er sich damit zuzieht. Eine solche Abhandlung zu unterlassen wäre zwar verlegerisch und politisch schicklich, wie er annimmt, entstammt aber dem „[...] widerrechtlichen Anspruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens“. „Wir verlangen, der Erdboden soll so beschaffen sein: daß man wünschen könnte darauf ewig zu wohnen.“¹¹ Dies erklärt Kant in noch deutlicheren Worten: „Über dieses bilden wir uns ein, dass wir alles zu unserm Vortheil besser regieren würden, wenn die Vorsehung uns darüber unsere Stimme abgefragt hätte.“¹² Doch wenn sich die Vorsehung nach dem menschlichen Willen richten würde, wären die Folgen katastrophal. Der Regen würde regelmäßig über das ganze Jahr verteilt, so dass sich kein Mensch gestört fühlte. Aber es würde dabei vergessen, dass die Brunnen bei derart mäßigen Niederschlägen versiegen. Der menschliche Geist sei, so ist sich Kant sicher, nicht fähig, die Pläne der Vorsehung zu begreifen. „Eben so wissen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Ursachen verschaffen könnten, die uns in den Erdbeben erschrecken, und wollten sie doch gerne verbannt wissen.“¹³ Die Erfahrung, dass Menschen ihr Leben lassen und ihren Besitz verlieren, stimmt zwar traurig, aber nur, weil derartige Ereignisse die eigene Kontingenz bewusst machen.¹⁴ Dies ist für Kant aber gerade nicht als negativ einzustufen, da die geistige Repräsentation der Endlichkeit zur moralischen Konversion führen oder als Motiv zu weiteren guten Handlungen dienen kann. Den Unmut über die Vorsehung der Lissabonner kann Kant daher *nicht* verstehen. Vielmehr wirft er ihnen vor, die Beschaffenheit ihres Bauuntergrundes missachtet zu haben. Es sei den Gründern und Baumeistern der Stadt bekannt gewesen, dass auf einem Grund, „[...] der mit entzündbaren Materien angefüllt ist, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erschütte-

⁹ AA I, 431.

¹⁰ AA I, 455.

¹¹ AA I, 455.

¹² AA I, 455.

¹³ AA I, 455–456.

¹⁴ AA I, 456: „Als Menschen, die geboren waren, um zu sterben, können wir es nicht vertragen, daß einige im Erdbeben gestorben sind [...]“

rungen über den Haufen fallen könne.“¹⁵ Dennoch habe man Lissabon errichtet und weiter ausgebaut. Anstatt der Vorsehung also die Schuld zu geben und mit ihr „ungeduldig“ zu werden, muss die Schuld dem Menschen angerechnet werden. Menschliches Leben hat sich für Kant also nach der Natur als der weisen Lehrerin zu richten, nicht umgekehrt.¹⁶

Wäre es aber nicht besser, wenn die Erde so beschaffen wäre, dass die Gefahr von Erdbeben unterbliebe? Nach Kants Wissen ereignen sich Erdbeben durch das Entzünden von Materien im Erdinnern. Diese entzündlichen Materien bergen aber nicht nur Gefahren, sondern sind auch „[...] einem beträchtlichen Theil der Menschen zur Beförderung der Gesundheit [...] dienlich.“¹⁷ Es sind nämlich gerade jene Materialien, die den Quellen ihre Heileigenschaften verleihen sowie zur Herstellung von Medikamenten benötigt werden. Ferner benötigt der Luftkreis, über den Kant ebenfalls geforscht hatte,¹⁸ ein „[...] gewisses wirksames Principium, flüchtige Salze und Theile“, die in den Kreislauf der Pflanzenwelt gelangen sollen zu bewegen und „auszuwickeln“.¹⁹ Ohne die Kraft seismischer Bewegungen wären die Pflanzen, die einen Großteil der Mineralien verbrauchen, vom Nachschub abgeschnitten und der Partikelstrom würde zum Erliegen kommen.²⁰ Auch die Erdwärme ist für Kant trotz ihrer negativen Auswirkungen, etwa in Vulkanausbrüchen, sinnvoll und positiv zu bewerten, da sie bei geringer Sonnenbestrahlung ein vollkommenes Gefrieren des Planeten verhindert.²¹

Und kann uns wohl bei dem Anschein so vieler Nutzbarkeit der Nothheil, der dem menschlichen Geschlecht durch einen und die andere Ausbrüche derselben erwächst, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorsehung für alle Anstalten derselben schuldig sind?²²

Trotz aller Nebeneffekte ist der Mensch also der Vorsehung für die planvolle Anlage der Erde zu Dank verpflichtet. Kant gesteht aller-

¹⁵ AA I, 456.

¹⁶ AA I, 456: „Der Mensch muß sich in die Natur schicken lernen, aber er will, daß sie sich in ihn schicken soll.“

¹⁷ AA I, 456.

¹⁸ „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ (1756), in AA I, 489–503.

¹⁹ AA I, 456.

²⁰ AA I, 456–457.

²¹ AA I, 457.

²² AA I, 458.

dings ein, dass die angeführten, an Leibniz' erinnernde Argumentation, keine sichere „Überzeugung und Gewißheit verschaffen“²³ kann. Alle derartigen „Muthmaßungen“ können überzeugende Wahrscheinlichkeitsargumente vorlegen, sind für Kant aber nur eine moralische „Aufmunterung“. Sie sind aber durchaus „annehmungswürdig“, wenn sie den Menschen zur Dankbarkeit gegen das „höchste Wesen“ bewegen, das „[...] selbst alsdann, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig ist.“²⁴ Wenn ein spekulatives Argument also dazu bewegt, Gott als höchstes Wesen anzunehmen und ihm Dank zu erweisen, d. h. einen positiven Einfluss auf seine Moral zu haben, ist es der Annahme wert. Hierin deutet sich bereits die Orientierung Kants an der Praxis der Moral an. Doch noch etwas ist von Interesse: Auch wenn Strafen zur Dankbarkeit anregen, können die negativen Naturauswirkungen nicht *per se* als solche betrachtet werden, auch wenn sie einigen vielleicht so erscheinen. Kant will so von einer vermessenen Einsicht in die Pläne Gottes abhalten und seinen Beitrag zu einer „gereinigten“ Vorsehungslehre bringen, womit er die „Gotteslehre“ seiner kritischen Philosophie antizipiert.

In der „Schlußbetrachtung“ betont Kant dieses theologische Programm nochmals. Er gibt an, dass der Anblick des Elends den Menschen zur Empfindung des Mitgeföhls bewegt und man *gegen* die „Menschenliebe“ verstößt, „[...] wenn man dergleichen Schicksale jederzeit als verhängte Straferichte ansieht, die die verheerte Städte um ihrer Übelthaten willen betreffen [...]“, als „Ziel der Rache Gottes“.²⁵ „Diese Art des Urtheils ist ein sträflicher Vorwitz, der sich anmaßt, die Absichten der göttlichen Rathschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen.“²⁶ Diese beiden Sätze dürfen nicht zu schnell zur Seite gelegt werden. Es ist *nur* ein Verstoß gegen die Menschenliebe und die menschliche Anmaßung *jederzeit* ein Unglück als Strafe Gottes anzusehen. Demnach ist eine zeitweilige Ansicht von Naturkatastrophen als Strafe möglich. Diese Sicht relativiert sich aber durch die zweite Aussage. Denn nach dieser ist es überhaupt vermessen, Gottes Rathschlüsse einzusehen und auszulegen. Es bleibt also nur mehr die subjektive Sicht übrig, ein Unheil als Strafe für das eigene Handeln anzusehen—was Kant nicht abzulehnen scheint. Der Königsber-

²³ AA I, 458.

²⁴ AA I, 458.

²⁵ AA I, 459.

²⁶ AA I, 459.

ger wendet sich damit auch ausdrücklich gegen die streng kalvinistische Prädestinationslehre, die er bei Stapfer und in ihrer Kritik auch bei Leibniz kennengelernt hat und die in simplifizierter Form jedes Unheil als Gottesgericht ansieht. Vermessen ist derartiges Handeln, weil sich das Subjekt als das „[...] das einzige Ziel der Anstalten Gottes [...]“²⁷ wähnt, „[...] gleich als wenn diese [die göttlichen Anstalten, U.L.] kein ander Augenmerk hätten als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten.“²⁸ Auch hier orientiert sich Kant ganz an der schulphilosophischen Tradition, welche die Bequemlichkeit des Menschen als postlapsarischen Zustand deutet, den der Mensch stets herbeisehnt und Vergnügen als „Geschenk“, das Gegenteil aber als „Ungemächlichkeit“ und göttliche Strafe ansieht. Zweitens muss aber der Mensch, so Kant, aus den Naturereignissen lernen, dass die Schöpfung als Ganzes „ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit“²⁹ ist und nicht der Mensch *alleine*. Damit ist bereits eine Wurzel der Ethik Kants angesprochen.³⁰ Der Mensch ist Teil der Natur und hat sich ihr „anzuschicken“—ein Aufruf zu einer ganzheitlichen und ökologischen Ethik. Denn eine „Beschuldigung“ der Natur ist unmöglich zu bewerkstelligen. Nach welchen Maßstäben sollte auch ein Tun-Ergehen-Schema angewandt werden? Die Realität zeigt für Kant vielmehr, dass „[...] unendlich viel Bösewichter in Ruhe entschlafen, daß die Erdbeben gewisse Länder von jeher erschüttert haben [...], daß das christliche Peru so gut bewegt wird als das heidnische, und daß viele Städte von dieser Verwüstung von Anbeginn befreit geblieben, die über sich keines Vorzuges der Unsträfflichkeit anmaßen können.“³¹ Kant zeigt, dass es unmöglich ist, Gottes Absichten direkt bestimmten

²⁷ AA I, 460.

²⁸ AA I, 459.

²⁹ AA I, 460: „Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im großen sollen in keine Betrachtung kommen, und es soll sich alles bloß in richtiger Beziehung auf uns anschicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und dem Vergnügen gereicht, das stellt man sich vor, sei bloß um unsretwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Ursache der Ungemächlichkeit für den Menschen werden, als um sie zu züchtigen, zu drohen oder Rache an ihnen auszuüben.“

³⁰ Cf. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Viele Ergebnisse der Studie Schmuckers sind von Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999) einer gründlichen Revision unterzogen worden.

³¹ AA I, 460.

Ereignissen zuzuweisen: „So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat.“³²

Allerdings wird man trotz dieses Aspekts einer sicherlich negativen Theologie nicht im Unsicheren über den *Zweck* der göttlichen Taten gelassen.³³ Denn anhand des Naturablaufs und seiner Katastrophen wird der Mensch dazu aufgerufen, sich *keine* „ewige[n] Hütten“ zu bauen, d.h. auf den Endzweck der Schöpfung zu blicken. Die „[...] Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigste zu sein scheinen [...]“, haben den *Ermahnungseffekt*, an das „edlere Ziel“ des Lebens zu erinnern: „[...] daß die Güter der Erde unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können.“³⁴ Hier scheint Kant also noch ganz traditionell zu denken, den Endzweck in Gott und der Vollendung bei ihm zu sehen. Die Relativierung der irdischen Existenz bedeutet allerdings nicht, dass der Mensch der Natur hilflos und erbarungsunwürdig ausgeliefert ist. Vielmehr hat die

[...] höchste Weisheit, von der der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbesserung bedarf, [...] die niederen Zwecke den höheren untergeordnet, und in eben den Absichten, in welchen jene oft die wichtigsten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhere Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben sind, wird auch die Führung des menschlichen Geschlechts in dem Regimente der Welt selbst dem Laufe der Naturdinge Gesetze vorschreiben.³⁵

Demnach entlehnt die Natur ihre Perfektion der göttlichen Weisheit, welche die niederen Zwecke den oberen untergeordnet hat. Die göttliche Weisheit oder Vorsehung kennt ebenso *durchaus* Ausnahmen, um „unendlich höhere Zwecke“ zu erreichen, die „weit über alle Naturmittel erhaben sind“, womit die Möglichkeit von Wundern zugestanden wird. Genauso wie die Vorsehung werden auch der „Führung des Menschengeschlechts“ Gesetze vorgeschrieben. Es ist aber Aufgabe der Regierungen, diesen Plan der Vorsehung zu erkennen,³⁶ womit Kant—was bisher übersehen wurde—seine geschichtsphilosophischen Schrif-

³² AA I, 460.

³³ AA I, 460.

³⁴ AA I, 460.

³⁵ AA I, 460f.

³⁶ Ebenso verstand dies Johannes Eusebius Nieremberg, *Tractatus Theo-Politicus sive Brevis Dilucidatio et Rationale Divinorum Operum* (Graz: 1764) [Erstausgabe Antwerpen 1641].

ten antizipiert. Als Beispiel nennt Kant den Fürsten, der sich dazu bewegen lässt, Krieg abzuwenden, weil sein Volk bereits von Unglück betroffen ist. Dann ist er ein „[...] wohltätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes und ein Geschenk, das er den Völkern der Erde macht, dessen Werth sie niemals nach seiner Größe schätzen können.“³⁷ Die Idee, die Politik sei ein Werkzeug der Vorsehung, wird Kant systematisch aber erst ab 1784 detailliert ausarbeiten.

³⁷ AA I, 461.

KAPITEL 15

„ALLGEMEINE NATURGESCHICHTE UND THEORIE DES HIMMELS“ (1755)

Von Kants Biograph Christian Wasianski ist die Ergriffenheit überliefert, mit der Kant ein Geschöpf betrachtete:

Eine [...] Art von ernster Lieblichkeit strahlte aus seinem Gesicht, als er mit innigem Entzücken erzählte, wie er einst eine Schwalbe in seinen Händen gehabt, ihr ins Auge gesehen habe und wie ihm dabei gewesen wäre, als hätte er in den Himmel gesehen.¹

Man kann daher vom „Erhabenheitserleben“ (A. Winter) der Unermeßlichkeit² von Universum und Sittengesetz als Charakteristika der Religiosität des Königsberger Denkers sprechen.³ Einen Lückenbüßergott,⁴ wie ihn teilweise einige Physikotheologen projektierten, lehnte er daher ab. Fred Gebler meint sogar „numinoses und pantheistisches“ bzw. sogar „mystisches“ Erleben bei Kant, vor allem in seiner „*Naturgeschichte*“, feststellen zu können.⁵ Rudolf Unger sieht in Kants Schrift ein oft anzutreffendes Phänomen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhundert: Trotz logischer Strenge und Argumentation können die Autoren ihre phantasie- und gefühlsmäßige Abkunft aus „halb religiös-mythischen Gedankenströmen“ nicht verleugnen, weswegen sie ab und an in ein pansophisches Vokabular verfallen, wie auch die vorliegende

¹ E.A. Christian Wasianski zitiert nach Philipp, *Werden der Aufklärung*, 145.

² Cf. KpV AA V, 161–162: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Kant fährt fort, dass die erste Bewunderung aus der Verknüpfung der Dinge entsteht und durch die Entdeckung der Unendlichkeit des Universums den Wert des Individuums relativiert. Erst das moralische Gesetz im Individuum erhebt den Wert der Person „unendlich“, weil es den Blick für die wahre Bestimmung des Menschen eröffnet, „welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht [...]“ Erst die Moral erlaubt also das Gefühl des unermesslichen Wertes der Person.

³ Winter, *Der andere Kant*, 80–81.

⁴ Winter, *Der andere Kant*, 92.

⁵ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 23–35.

Schrift Kants beweist.⁶ Eine der vielen diesbezüglichen Anregungen dürfte auch Fontenelles Schrift „*Entretiens dur la pluralité des mondes*“ gegeben haben.⁷

Die umfangreiche vorkritische Schrift „*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“⁸ aus dem Jahr 1755 spürt der Konstitution und dem mechanischen Ursprung des Kosmos nach, womit Kant wie viele seiner Zeitgenossen die „Destabilisierung“ der naiv-theologischen Kosmogonie weitertrieb.⁹ Dennoch versteht sich Kants Beitrag als Versuch, Naturwissenschaften und Theologie zu versöhnen.¹⁰ Kant kam auf das Thema durch die Lektüre einer Besprechung des Werkes „*Original Theory or New Hypothesis of the Universe*“ von Thomas Wright in einer Hamburger Zeitschrift.¹¹ Dabei verwendet, erweitert und kritisiert Kant die Newtonsche Physik und Naturphilosophie, die er in grundsätzlicher Harmonie mit der christlichen Religion sieht.¹² Die naturwissenschaftlichen Errungenschaften dieser frühen Schrift Kants sind hier nicht von Interesse, vielmehr geht es um ihr Gottesbild und dessen Implikationen für die Vorsehungslehre.¹³ Die Schrift gliedert sich in eine Vorrede und drei Teile, von denen der erste die systematische Ordnung der

⁶ Rudolf Unger, „Der bestirnte Himmel über mir ... Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes,“ in *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages* (Leipzig: 1924), 241–170, hier: 245. Zum Verhältnis der „Kritik der reinen Vernunft“ zur Poesie cf. Karl August Rosikat, *Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie* (Königsberg: Hartung, 1901).

⁷ Unger, „Der bestirnte Himmel,“ 246.

⁸ Zu Aufbau und Methode der Schrift Maria Vicinanza, „L'Allgemeine Naturgeschichte di Kant. Aspetti, struttura e metodo,“ *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche* 103/105 (1992/1994): 337–362.

⁹ M.E. ist die Rede von einer „Destabilisierung der klassischen Geschichtsphilosophie“ zu unscharf. Gegen Sebastian Lalla, „Kants ‚Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755)‘,“ *Kant Studien* 94 (2003): 426–453, hier: 426.

¹⁰ Norbert Hinske, „Pierre Teilhard de Chardin und die Lage des Menschen. Zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens,“ *Neue Deutsche Hefte* 86 (1962: März / April): 21–38; hier: 23.

¹¹ F.A. Paneth, „Die Erkenntnis des Weltbaus durch Thomas Wright und Immanuel Kant,“ *Kant-Studien* 47 (1955/56): 337–349, hier 337–339; Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 78; Lalla, „Kants Naturgeschichte,“ 432 f.

¹² Zum gesamten Komplex der Kantischen Kosmologie Brigitte Falkenburg, *Kants Kosmologie* (Frankfurt: Klostermann, 2000).

¹³ Die detaillierteste Analyse der naturwissenschaftlichen Errungenschaften Kants ist immer noch Erich Adickes zweibändiges Werk „*Kant als Naturforscher*“. Cf. Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, vol. 2 (Berlin et al.: De Gruyter, 1925), 206–315 (zur „Naturgeschichte“). Zuletzt Daniel Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature* (New York et London: Routledge, 2001) sowie Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford UP, 2001).

Fixsterne behandelt, der zweite auf newtonischer Basis eine Theorie der Weltentstehung bietet, während der dritte Teil Folgerungen für die Anthropologie und Theologie zieht.¹⁴

Die Aussöhnung von Physik und Religion

Die längere Vorrede gibt als Grundanliegen die Aussöhnung von Physik und Religion an. Dabei geht es auch um die Frage, ob die Providenz als mit der Vernunft unvereinbar eliminiert oder als mit den Naturwissenschaften kompatibel gesehen wird. Für Kant stehen sich Naturdetermination und Gottesglaube *nicht* kontradiktorisch gegenüber; er belässt der Vorsehung ausreichend Raum. Wie vor ihm Stapfer, so versucht auch Kant einen Mittelweg zu gehen, zwischen einer rein mechanischen Erklärung des Kosmos, die seiner Ansicht nach die Vernunft übersteigt,¹⁵ und dem naturwissenschaftsfeindlichem Pietismus,¹⁶ dem Wolff bei seiner Vertreibung aus Halle zum Opfer gefallen war. Es geht ihm also nicht um eine Widerlegung der Vorsehung, sondern um ihre zeitgemäße Erklärung.¹⁷ Auch wenn sich die Natur und ihre Ordnung aus den Bewegungsgesetzen der Materie erklären lassen, macht dies für Kant die Providenz nicht überflüssig. Ja er verurteilt einen solchen Schluß sogar als „unheilige Weltweisheit“, die der Erleuchtung durch den Glauben entbehrt.¹⁸ Kants ausdrücklich christlich benanntes Vorsehungskonzept versucht beide Extreme zu umgehen,¹⁹ indem er in wolffischer Manier den Kosmos als System nebeneinandergeschalteter planetarischer Ordnungen versteht, dessen Einheits- und Zentralpunkt Gott darstellt.²⁰ Die Argumente der Physikotheologie verwendet

¹⁴ Lalla, „Kants Naturgeschichte,“ geht hauptsächlich auf die beiden ersten Teile ein.

¹⁵ NTH AA I, 221: „[...] solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten.“

¹⁶ NTH AA I, 221: „[...] besorgt in dem Vorwitz solcher [d.i. naturwissenschaftler, U.L.] Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen.“

¹⁷ NTH AA I, 221.

¹⁸ NTH AA I, 222: „[...] Epikur lebt mitten im Christenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füße, welcher ihr ein helles Licht darreicht, sie zu erleuchten.“

¹⁹ Cf. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 666: „[...] Philosophy and the True Knowledge of Causes leads to God; and that Atheism is nothing but Ignorance of Causes and of Philosophy.“

²⁰ Gebel, *Die Gottesvorstellungen*, 81–82.

er nicht, weil sie seiner Ansicht nach den Naturalismus nicht widerlegen können.²¹ Denn auf der einen Seite gestehen sie die Zweckmäßigkeit und Ordnung der Natur zu, auf der anderen Seite aber betonen sie ihre Unfähigkeit, diese Ordnung selbst hervorzubringen. Aber gerade diese Fähigkeit muss nach Kant den Wirkungsgesetzen der Materie *inhärent* sein: Wenn diese nämlich nicht mit *Kreativität* und *Autarkie* ausgestattet wären, hätte sie Gott „unweise“ eingerichtet, weil sie ein permanentes Eingreifen benötigen würden,²² das—gut wolffisch—nur Macht, aber keine Weisheit beweisen könne.²³ Allerdings steht ein solcher Versuch von vornherein unter dem Generalverdacht des Deismus:

Er gesteht es nicht undeutlich: daß, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdecken kann, die dieselbe aus den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Materie zu Stande bringen können, so sei es unnötig sich auf eine oberste Regierung zu berufen.²⁴

Doch Kant versucht gerade eine solche naturalistische Religionskritik²⁵ zu widerlegen, indem er gut wolffisch die Einstiftung der materiellen Kreativität an den Anfang der Welt zurückverlegt, und auch die Widersprüchlichkeit einer vorschnellen Erklärung weltimmanenter Phänomene zu göttlichen Vorsehungstaten aufzuzeigen.²⁶ Exemplarisch für eine derart unkritische, physikotheologische Vorsehungslehre ist das Werk Heinrich Sanders (1754–1782).²⁷ Sanders reiches Schaffen

²¹ NTH AA I, 222: „Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. [...] Allein ich behaupte: daß die Vertheidiger der Religion dadurch, daß sie sich dieser Gründe auf eine schlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem sie ohne Noth denselben eine schwache Seite darbieten.“

²² Cf. auch Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 81.

²³ NTH AA I, 223.

²⁴ NTH AA I, 223.

²⁵ Man bestritt also die „[...] deutlichsten Proben einer gütigen Vorsorge, die für die Menschen wacht [...]“ (NTH AA I, 223).

²⁶ NTH AA I, 224: „Gebt ihr es, sagt allhier der Freigeist, zu, daß, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfassungen aus den allgemeinsten und einfachsten Naturgesetzen herleiten kann, man keine besondere Regierung einer obersten Weisheit nöthig habe: so sehet hier Beweise, die euch auf eurem eigenen Geständnisse ertappen werden.“

²⁷ Margrit Lang, „Heinrich Sander,“ in Heinz Rupp et Carl Ludwig Lang (eds.), *Deutsches Literaturlexikon* vol. 14 (Berlin: Francke, 1992), 24–25. Johann Georg Meusel, „Sander, Johann Heinrich“, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen*

stellt stets die providentielle Einrichtung der Natur sowie die Lenkung der Geschichte in den Mittelpunkt. Allerdings vernetzt er lediglich—mit sprachlicher Ausdruckskraft—die kumulierten Fakten über die Einrichtung der Natur mit der Geschichte und offeriert keine spekulative Durchdringung des Themas. So entsteht eine merkwürdige Heilsgeschichte, die sich von der geographischen Beschaffenheit des Schwarzwaldes bis zum Börsenbetrug des anglikanischen Predigers D. Dodd im Jahr 1777 erstreckt.²⁸ Der Infragestellung der Providenz durch die Aufklärung begegnet Sander daher auch nicht argumentativ, sondern mit einem Rekurs auf das Gefühl, was an Brockes „*Irdisches Vergnügen in Gott*“ erinnert.²⁹ Diese Art Vorsehungsglauben hat Kant im Auge, wenn er in seinem Frühwerk so scharfe Kritik an der Physikotheologie und der Schulteleologie übt. In der „*Kritik der Urteilskraft*“ greift er im übrigen auf diese früh geäußerte Kritik zurück, indem er darlegt, dass der Schritt von der subjektiven Zweckmäßigkeit auf die Ebene der objektiven Zweckmäßigkeit unmöglich sei. Vielmehr, so Kant, muss sich die Apologetik von der physikotheologischen Spekulation verabschieden, weil die intrinsischen Fähigkeiten der Materie nur zum Schaden der Religion geleugnet werden könnten.³⁰

Eine solche *mechanistische Naturerklärung* richtet sich für Kant also nicht gegen den Gottesglauben, sondern führt vielmehr zu einem *erhabeneren Gottesbegriff*,³¹ da die höchste Weisheit die Materie regelhaft eingerichtet hat und nur auf eine bestimmte und keine andere Art wirkt. Auch wenn die Gesetze der Mechanik das geordnete Ganze erzeugen, wodurch der blinde „Zufall“ ausgeschlossen wird,³² bleibt

Schriftsteller, vol. 12 (Leipzig: 1812), 35–37; Jacob Feddersen, *Leben Heinrich Sanders* (Halle: 1784); Georg F. Götz, *Leben Herrn Heinrich Sanders* (Dessau: 1785), 11f.; Friedrich Carl Gottlob Hirsching, „Sander, Johann Heinrich“, *Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen*, vol. 10 (Leipzig: 1807), 99–100; Anonymus, *Schattenrisse edler Teutschen. Aus dem Tagebuche eines physiognomischen Reisenden* vol. 1 (Halle: 1783), 109ff.; Anonymus, „Etwas zu Sander's Andenken“, *Oberrheinische Manigfaltigkeiten* (1782): 449–456.

²⁸ Heinrich Sander, *Ueber die Vorsehung* vol. 1, (Frankfurt et Leipzig: 1795), 185–186.

²⁹ Sander, *Ueber die Vorsehung* vol. 1, 114. Cf. Barthold Heinrich Brockes, *Irdisches Vergnügen in Gott*, 3 vols. (Hamburg: 1724–1730).

³⁰ NTH AA I, 224–225.

³¹ NTH AA I, 225.

³² Auch NTH AA I, 331: „Die Vernunft [...] entrüstet sich mit Recht über die kühne Thorheit, welche sich unterstehen darf, alles dieses dem Zufalle und einem glücklichen Ungefähr zuzuschreiben.“

ihr Prinzip und Fundament die Einstiftung und Befähigung durch die unendliche Macht Gottes,³³ die „höchste Weisheit“³⁴ als Vorsehung.

Die Vorsehung und ihre Gesetze als Einheitspunkt

Um zu diesem einheitsstiftenden Aspekt zu gelangen, geht Kant zunächst in einem Gedankenexperiment von einem Urzustand der allgemeinen Zerstreuung der Materie in einem Chaos aus.³⁵ Dieses Chaos fügt sich aber durch die Grundgesetze der Bewegung wieder zu einer Harmonie,³⁶ indem Anziehungs- und Abstoßungskraft, „[...] zwei Kräfte, welche beide gleich gewiss, gleich einfach, gleich ursprünglich und allgemein sind“,³⁷ die Einzeldinge wieder einander zuordnen. Diese naturimmanente Tendenz zur Ordnung wurde nach Kant durch die Vorsehung den Naturgesetzen und der Materie eingestiftet und stellt das „herrlichste Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urwesen ist, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat.“³⁸ Dies ist aber kein Atomismus, da lebendige Geschöpfe ihren Ursprung nicht in einer *zufälligen* Atoman-sammlung besitzen *können*.³⁹ Der Zufall kann nämlich keine Ordnung hervorbringen! Da die Materie an notwendige Gesetze gebunden ist, bewirken ihre Eigenschaften *anhand der* Gesetze die Ordnung des Kosmos. Sie bringt daher *notwendig* „schöne Verbindungen“⁴⁰ hervor. Die

³³ NTH AA I, 225: „Was soll man von dieser Übereinstimmung denn gedenken? Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, sogar zu Zwecken solcher Dinge, die sich gewissermaßen außer dem Umfange der todten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menschen und Thiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkannten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig nothwendig wären, was für ein erstaunliches Ungefähr, oder vielmehr was für eine Unmöglichkeit würde es nicht sein, daß sie mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammen passen sollten, als eine überlegte kluge Wahl sie hätte vereinbaren können.“

³⁴ NTH AA I, 332.

³⁵ NTH AA I, 225.

³⁶ NTH AA I, 226.

³⁷ NTH AA I, 234.

³⁸ NTH AA I, 226.

³⁹ NTH AA I, 227: „Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten.“

⁴⁰ „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden,

Materie hat nicht die Freiheit, „[...] von dem Plane der Vollkommenheit abzuweichen“, den ihr die Gesetze der Mechanik zuweisen.⁴¹ Die Produkte der Natur

[...] sind nicht [...] Wirkungen des Ungefährs und Folgen des Zufalls: es fließt alles nach unwandelbaren Gesetzen von ihr ab, welche darum lauter Geschicktes darstellen müssen, weil sie lauter Züge aus dem allerweirsten Entwürfe sind, aus dem die Unordnung verbannt ist. Nicht der ungefähre Zusammenlauf der Atome des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefähr, sondern nothwendig abfließen mußte.⁴²

Den einzig möglichen Grund, warum die Materie dem Gesetz der Ordnung und „Wohlanständigkeit“⁴³ folgt—„weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann“⁴⁴—sieht Kant in der Einrichtungskraft der göttlichen Weisheit, deren Benennung mit dem klassischen Begriff der „Vorsehung“ er aber vermeidet. Denn keine natürlichen Entitäten können ohne das *miraculum primigenium* Ordnung hervorbringen, „[...] und wenn sie dieses thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden?“⁴⁵ Doch auch wenn man annimmt, dass „[...] Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt hat, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden[...]“⁴⁶, so bleibt es für Kant unumstößlich gewiss, dass eine Einsicht in die göttlichen Absichten unmöglich ist.⁴⁷ Versucht dies der

welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen.“ (NTH AA I, 228).

⁴¹ NTH AA I, 228.

⁴² NTH AA I, 334.

⁴³ NTH AA I, 227.

⁴⁴ NTH AA I, 228.

⁴⁵ NTH AA I, 227–228.

⁴⁶ NTH AA I, 229: „[...] wird man sagen, daß Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt hat, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden, wird der Verstand des Menschen, der bei den gemeinsten Gegenständen so blöd ist, in so großem Vorwurfe die verborgene Eigenschaften zu erforschen vermögend sein? Ein solches Unterfangen heißt eben so viel, als wenn man sagte: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen.“

⁴⁷ Dass es sich hier um die Absicht Gottes bei der Schöpfung handelt, wird deutlich

Mensch dennoch,⁴⁸ verhält er sich wie eine Laus, die sich einbildet, die Natur habe die ganze Schöpfung nur für sie geschaffen. „Der Mensch, welcher gleich unendlich weit von der obersten Stufe der Wesen absteht, ist so verwegen, von der Nothwendigkeit seines Daseins sich mit gleicher Einbildung zu schmeicheln.“⁴⁹ Da das Beispiel der Laus wortwörtlich von Cudworth übernommen ist, scheint es anzuzeigen, dass Kant dessen „*True Intellectual System of the Universe*“ bei Abfassung der Naturgeschichte entweder vorlag oder er sich der Textstelle wenigstens erinnerte. Auch Cudworth kritisiert dort eine naive Physikotheologie, die ohne Blick auf das Ganze der Schöpfung vorgeht.⁵⁰ Die Vermessenheit des Menschen, sich als Zielpunkt der Schöpfung zu betrachten, kritisiert Kant noch in seiner „*Kritik der praktischen Vernunft*“. Dort arbeitet er aber heraus, dass das Sittengesetz dem Menschen einen unendlichen Wert gegenüber der „Unendlichkeit der Schöpfung“⁵¹ verschafft und ihn so wirklich ins Zentrum der Vorsehung rückt.⁵² Allerdings ist dies für den kritischen Kant nur auf dem praktischen Wege zu denken.

Der vorkritische Kant umgeht die Schwierigkeiten, göttliche Absichten aus Naturerscheinungen abzuleiten, indem er von der physikalischen Gesetzmäßigkeit als ganzer auf Gott als Weltenbaumeister und oberstes Formprinzip schließt.⁵³ Denn nur in der Physik kann für Kant aus der Komplexität der Welt ein notwendiges Gesetz abstrahiert werden,⁵⁴ von dem aus eine legitime physikotheologische Spekulation

an der Wendung „[...] ehe noch eine Welt war [...]“: „Kann dich die Schwäche deiner Einsichten, die an den geringsten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu schanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich sei, das Unermeßliche und das, was in der Natur vorging, ehe noch eine Welt war, zu entdecken?“ (NTH AA I, 229).

⁴⁸ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 885: „Nevertheless the Chief Concernment and Employment of Divine Providence in the World; is the *Oeconomy of Souls, or Government of Rational Beings*. [...] And thus may the slow and Imperfect wits of Mortals be satisfied; that Providence to the Deity is *no Moliminous, Laborious, and Distractious* thing.“

⁴⁹ NTH AA I, 353–354.

⁵⁰ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 875: „And so Fleas and Lice, had they Understanding, might conclude the Bodies of other greater Animals and Men also, to have been made only for them.“ Und auch Cudworth nimmt wie Kant in der NTH andere bewohnte Himmelssterne an (Cudworth, *ibid.*, 882).

⁵¹ Cf. Hinske, „Pierre Teilhard de Chardin,“ 24–25.

⁵² KpV AA V, 162.

⁵³ NTH AA I, 229.

⁵⁴ „Wenn man aber wohl von den geringsten Pflanzen oder Insect sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen,

begonnen werden kann, womit die übrigen teleologischen Versuche (Biologie, Botanik, Geographie etc.) von vornherein verworfen werden. Denn zunächst müssen die Gesetzmäßigkeiten der Himmelskörper und ihrer Bewegungen deutlich erkannt werden, bevor „[...] die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird.“⁵⁵ Die Untersuchung der Gesetze, welche die Verbindung der Himmelskörper untereinander in Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit gesetzt hat, bezeichnet Kant als Analyse der „Systematische[n] Verfassung des Weltbaues“.⁵⁶ In der systematischen Verfassung der Fixsterne erblickt Kant sogar einen Zugang „[...] in das unendliche Feld der Schöpfung [...]“, der zugleich die Unendlichkeit Gottes als Schöpfer und Herrn der Vorsehung widerspiegelt.⁵⁷ Schon der Blick auf die kleinsten lunaren Subsysteme zeigt, dass sich der Gesamtsystemzusammenhang ins Unendliche hinein fortsetzt.⁵⁸ Es offenbart sich „[...] ein Abgrund einer wahren Unermesslichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt [...]“⁵⁹ Dieses Motiv der Unermesslichkeit Gottes und seiner Existenz setzt sich in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ fort.⁶⁰

wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken?“ (NTH AA I, 230).

⁵⁵ NTH AA I, 230; Cf. KU AA V, 400.

⁵⁶ NTH AA I, 246.

⁵⁷ NTH AA I, 256: „Wenn die Größe eines planetischen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verstand in Verwunderung setzt, mit welchem Erstaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge Welten und Systemen ansieht, die den Inbegriff der Milchstraße erfüllen [...]“ Diese Stelle erinnert stark an Giordano Bruno's Konzeption des unendlichen Raumes. Da der Raum aber für Bruno Gottes erste Entäußerung ist, hat er eine quasi-christologische Funktion, cf. Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis*, 514–515.

⁵⁸ Sieh auch NTH AA I, 307.

⁵⁹ NTH AA I, 256.

⁶⁰ KrV B 611–612: „[Die Vernunft, U.L.] fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an und legt also etwas Existirendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist.“ KrV B 641: „Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. [...] Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter

Die dynamische Schöpfung und ihre Dauer

Im siebten Hauptstück behandelt Kant explizit die Schöpfung im „Ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume, als der Zeit nach“. Die Vorstellungskraft empfängt aufgrund der Perfektion der Naturanordnung eine Affektion, während der Verstand eine „[...] andere Art der Entzückung [...]“⁶¹ wahrnimmt. Der Verstand bestaunt nicht die Mannigfaltigkeit der Schöpfung, sondern die Tatsache, dass sie auf eine *einzigste allgemeine Regel* „[...] mit einer ewigen und richtigen Ordnung“ reduziert werden kann,⁶² was auf eine mechanistisch reduzierte Universalvorscheidung hinausläuft. In der „*Kritik der reinen Vernunft*“ sieht Kant dies bereits ein wenig anders. Zwar strebt auch hier die Vernunft noch mit einem „unstillbaren“ Bedürfnis danach, die einzelnen Gesetze als systematische Einheit wahrzunehmen,⁶³ aber es ist kein Beweis mehr für eine Einheit zu führen.⁶⁴ Die Idee der Einheit wird vielmehr als Regulativprinzip angenommen. Durch dieses wird der Vernunft ermöglicht, kohärent Erfahrung zu denken.⁶⁵ Eine Hypostasierung dieses Prinzips (und der übrigen Ideen, zu denen auch die Existenz Gottes gehört), „[...] als ob diesen Vernunftideen Dinge entsprächen, die nur in Analogie zu Erfahrungsdingen gedacht werden können [...]“ ist für Kant aber unzulässig.⁶⁶ Kant hat demnach bei der Konzeption seines genannten Regulativprinzips die Ausführungen der „*Naturgeschichte*“ vor Augen, die er kritisch transformiert.

Auch wenn das „Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften eben so unendlich, als diese selber sind“,⁶⁷ so stellt doch die Schöpfung die göttliche Eigenschaft der Allmacht in besonderer Weise dar, ist sich Kant sicher. Die Schöpfung als Akt göttlicher Allmacht muss für Kant daher wie Gott selbst „ewig“ und auch in der Raumausdehnung

uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.“

⁶¹ NTH AA I, 306.

⁶² NTH AA I, 306.

⁶³ KrV B 263.

⁶⁴ KrV B 715–717.

⁶⁵ Cf. KrV B 536–542: „Der Antinomie der reinen Vernunft. Achter Abschnitt. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen“. Cf. KrV B 672 et 680.

⁶⁶ Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 131.

⁶⁷ NTH AA I, 309.

„unendlich“ sein.⁶⁸ Sie scheint den Platz von Newtons „*sensorium Dei*“ einzunehmen und ist von den einzelnen kontingenten Systemen im Kosmos zu unterscheiden. Die Ewigkeit der Schöpfung birgt aber das Problem der Koexistenz von Gott und Schöpfung, vielleicht sogar ihrer Identität. Diese Konzeption ist dem Deismus und seinen pantheistischen Spielformen damit näher als dem personal konzipierten Theismus, auch wenn Kant sofort klar stellt, dass die göttliche Weisheit „[...] zu aller Zeit [...]“ wirkt und dem Universum die Gesetze implantiert hat. Kant scheint also das Problem selbst erkannt zu haben, weswegen er in der „*Kritik der reinen Vernunft*“⁶⁹ den von der Schultheologie erarbeiteten Unterschied zwischen Deismus und Theismus praktisch *einebnet*. Der einzige Unterschied zwischen Deismus und Theismus besteht für Kant dann darin, dass der theistische Gott „lebendig“ ist, während die deistische Gottheit ein materielles Prinzip darstellt. Nur unter Voraussetzung eines solchen Gottesbegriffs kann der Gott der „Naturgeschichte“ als „theistisch“ bezeichnet werden.⁷⁰

Kant scheint auch eine evolutiv-physikalische Vollendung der Schöpfung anzunehmen, die in den geschichtsphilosophischen Entwürfen späterer Jahre in eine prospektiv-anthropozentrische Vollendungsvorstellung transformiert wurde. Er spricht davon, dass sich die Schöpfung aus ewigen Gesetzen „entwickelt“.⁷¹ Kant will so betonen, dass die Grundmaterie des Universums als Folge des göttlichen Daseins von Anfang an mit einer Dynamik und den Gesetzen ausgestattet worden ist, welche für die weitere Entwicklung notwendig waren. Diese der Materie

⁶⁸ NTH AA I, 309. Dies erinnert an Jakob Böhmes (1575–1624) Schöpfungskonzeption. Für Böhme ist die Natur etwas der Schöpfung vorhergehendes, im Sinne eines Urbildes in Gott. Dies ist das erste Heraustreten Gottes aus sich selbst, seine „*sophia*“. (Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis*, 297). „Aus der Weisheit heraus, aus dem Gedanken Gottes heraus wird nun die Welt zu Wesen gebracht. In diesem Schritt erst entsteht die sinnliche Realität.“ (Ibid., 299) Die Schöpfung ist damit nicht aus fremder Materie geschaffen, sondern aus Gottes Essenz selbst.

⁶⁹ KrV B 659–661.

⁷⁰ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 194 Anm. 257. Zum Deismus cf. Johann Gottfried Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend*/3. *Brief—Werke in Zehn Bänden*, ed. Christoph Bultmann et Thomas Zippert, vol. 9/1 (Frankfurt: Klassiker Verlag, 1994), 411–412: „War Christus nicht selbst, im reinsten Verstande des Worts, ein Deist? und wars nicht sein Zweck, die Seinen zu reinen, vollkommenen Deisten, d.i. zu Dienern und Kindern Gottes, vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, zu machen? War nicht Deismus, der Glaube an Einen Gott, die Grundlehre der Religion des alten Bundes? und ist sie nicht Grundlehre jeder nützlichen, bildenden Religion auf der weiten Erde? [...]“

⁷¹ NTH AA I, 310.

eingepflanzte Dynamik muss alle Möglichkeiten der Entwicklung enthalten, die für die Vollendung des göttlichen Planes notwendig sind, sie darf aber nicht selbst wesentlich unendlich sein, da sie sonst die Allgenügsamkeit Gottes aufheben würde.⁷² Gott hat sich also nach der Erschaffung der—anachronistisch gesprochen—„Singularität“, aus der sich alles andere entwickelt, von der Schöpfung zurückgezogen. Dies ähnelt stark dem Deismus Cudworths.⁷³ Durch die zunehmende Ausdehnung des Universums nimmt die Perfektion der Schöpfung auch ohne Gottes Wirken—aufgrund der eingestifteten Dynamik—zu. Kant spricht daher von der „successive[n] Vollendung der Schöpfung“.⁷⁴ Dies deckt sich wiederum mit Cudworths teleologischem Konzept der plastischen Naturen, das annimmt, dass die Materie durch eine Natur bzw. ein Prinzip geformt und auf ihren Zweck hingetrieben wird. Dieses Prinzip ist allerdings nicht Gott selbst, sondern ein ihm untergeordnetes.⁷⁵ Dem Vorwurf des Deismus wäre Kant wahrscheinlich mit dem Argument entgegengetreten, dass Gott durch seine weisen und guten Gesetze in der Welt wirkt und sie daher nie wirklich verlassen hat.

Die Lehre von einer schrittweise sich vollendenden Schöpfung

Der Vorteil der Kantischen Theorie besteht nun darin, dass er Schöpfung und Vorsehung auf einen Anfang reduziert, der kontinuierlich fortwirkt. Nach der Hervorbringung „[...] einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie [...]“⁷⁶ sind beide nämlich durch die Natur-

⁷² NTH AA I, 310: „[...] [A]llein die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins: selbige muß also auf einmal so reich, so vollständig sein, daß die Entwicklung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schließt, was sein kann, der kein Maß annimmt, der unendlich ist.“

⁷³ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 151. Cudworth zeigt, dass eine atheistische Erklärung der Naturgesetze inkonsistent ist—worin ihm Kant ebenfalls folgt. Dennoch verfallen beide nicht in das Extrem der „generellen“ Vorsorge.

⁷⁴ NTH AA I, 312. „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen.“

⁷⁵ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 151: „That Mundane things are not Effected, merely by the Necessary and Unguided Motion of Matter, or by Fortuitous Mechanism, but by such a Nature as acts Regularly and Artificially for Ends; yet so as that this Nature is not the Highest Principle neither, or the Supreme Numen, but Subordinate to a Perfect Mind or Intellect [...]“

⁷⁶ NTH AA I, 314.

gesetze weiterhin und zwar in „[...] immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit“⁷⁷ die Ewigkeit hindurch wirksam.⁷⁸ Dieses Konzept einer *schrittweise sich vollendenden Schöpfung* ist für Kant einem naiven Kreatianismus, der den Bestandteilen der Welt „[...] die völlige Unfähigkeit zur Übereinstimmung [...]“⁷⁹ zuschreibt und daher beständig „[...] einer fremden Hand [...]“⁸⁰ bedarf, überlegen. Die Ursache dieses Kreatianismus liegt in der „[...] faulen Weltweisheit [...], die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet [...]“⁸¹ und der Wissenschaft vorwirft, „[...] Gott die Regierung der Welt streitig [...]“⁸² zu machen. Die derart dargestellten Gegner würden aber nicht anerkennen, dass Kant das göttliche Wirken in der Grundlegung der „allmächtigen“ Gesetze respektiert und damit auch die göttliche Vorsehung.⁸³ Ihnen ist nicht klar, dass bei Kant erst die systematische Sicht der Natur, welche ihre Eigengesetzlichkeit anerkennt, eine legitime Vorsehungslehre ermöglicht.⁸⁴ Denn wenn man den Naturgesetzen keine eigene Dynamik und Kraft zugesteht, macht man den Kosmos von Wundern abhängig, die nicht nur der Weisheit Gottes widerstreiten,⁸⁵ weil sie ihn lediglich zu einem Maschinengeist bzw. einem „Geometer“⁸⁶ machen, sondern auch den intrin-

⁷⁷ NTH AA I, 317. Kant bezeichnet diese Fruchtbarkeit als „[...] Die Ausübung der göttlichen Allmacht“ (ibid.).

⁷⁸ NTH AA I, 312.

⁷⁹ NTH AA I, 332.

⁸⁰ NTH AA I, 332.

⁸¹ NTH AA I, 334.

⁸² NTH AA I, 332. Cf. Schmalenbach, *Kants Religion*, 28–30.

⁸³ NTH AA I, 332–333.

⁸⁴ NTH AA I, 332.

⁸⁵ NTH AA I, 332–333: „Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz läßt, daß die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege bringen, und aller Übereinstimmig zum Nutzen, welche bei der Verfassung der Natur hervor leuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt: so wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren.“

⁸⁶ NTH AA I, 337. Ein ständig eingreifender Gott könnte zudem nie zur Ruhe kommen und wäre daher auch höchst bemitleidenswert, cf. NTH AA I, 333. Cudworth führt den Einwand der „Atheisten“ an, Gott wäre ein bemitleidenswertes Wesen, wenn er „ruhelos“ und ständig in die Welt eingreifen müsste. Er käme nie zur Ruhe. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 81: „That which is perfectly happy and wanteth nothing [...] being wholly possessed and taken up in the Enjoyment of its own Happiness, would be regardless of the Concernments of any others; and mind nothing besides itself, either to do it Good or Harm. Wherefore, this *Curious & plenus Negotii Deus, This Busy, Restless, and Pragmatical Deity*, that must needs intermeddle and have to do with every thing in the whole World, is a Contradictious Notion, since it cannot but be the most Unhappy of all things.“ Seine Erwiderung lautet (ibid., 884):

sischen Wert der Natur negieren. Eine Theologie, die Gott als Geometer sieht,⁸⁷ müsste ferner die Welt als perfektes geometrisches System beschreiben. Dem widersprechen aber Kometen und Asteroiden. Nur Kants Vorsehungslehre einer evolvierenden, eigendynamischen Natur kann mit diesem „Mängel der Natur“ zurande kommen.⁸⁸ Für ihn sind sie nämlich Zeichen des Überflusses, den die Perfektion der Schöpfung hervorbringt:

Allein in einer mechanischen Erklärungsart verherrlicht sich dadurch die Schönheit der Welt und die Offenbarung der Allmacht nicht wenig. Die Natur, indem sie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in sich faßt, erstreckt ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel selber sind ein Zeichen des Überflusses, an welchem ihr Inbegriff unerschöpft ist.⁸⁹

Daher bezeichnet Kant auch die aktualistische Vorsehungslehre als den wahren „Feind der Vorsehung“.⁹⁰ Je vollkommener sich aber die Entwicklung der Natur aus ihren Grundgesetzen vollzieht, „[...] ein desto sicherer Beweisthum der Gottheit ist sie [...]“⁹¹ und damit auch ein Beweis für die Kantische Vorsehungsvorstellung eines mechanistischen, aber gottgeschaffenen Universums. Kants Evolutionsgedanke impliziert allerdings nicht, dass ein vollendetes System—im Gegensatz zur Schöpfung als dem ewigen Akt göttlicher Allmacht—auch ewig erhalten bleibt.⁹² Vielmehr sind alle geschaffenen Systeme wesentlich kontingent, womit er sich vom Vorwurf der Koexistenz von Kosmos und Gott

„That though our selves and all Created Beings, have but a Finite Animadversion, and Narrow Sphere of Activity, yet does it not therefore follow, that the Case must be the same with the Deity, supposed to be a Being infinitely Perfect [...] [T]his is a meer idolum Specus, an Idol of the Cave or Den, Men Measuring the Deity, by their own Scantling, and Narrowness.“

⁸⁷ Der ständig Geometrie betreibende Gott ist seit der platonischen Philosophie ein stehender Ausdruck geworden, der auch von Johannes Kepler verwandt wurde. Zum ganzen Konzept und seiner Rezeption cf. Lorenzo Magnani, *Philosophy and Geometry: Theoretical and Historical Issues* (Dordrecht: Kluwer, 2001). Erhard Weigel (1625–1699), der Lehrer Leibniz’ etwa, konzipierte als die bestimmende Kraft seiner Pansophie die Mathematik. Geistige Aktivität zeigt sich für ihn zu allererst im Rechnen. Die Mathematik selbst ist aber nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs. Die mathematischen Axiome und Korollarien sind vielmehr „dictamina et subdictamina sapientiae divinae“. Damit wird das Denken, das sich immer mathematisch vollzieht, zu einer Imitation der göttlichen Vollkommenheiten (Leinsle, *Reformversuche*, 72–75).

⁸⁸ NTH AA I, 338.

⁸⁹ NTH AA I, 338.

⁹⁰ NTH AA I, 333; cf. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 884.

⁹¹ NTH AA I, 334.

⁹² NTH AA I, 317.

befreit.⁹³ Die Zerstörung eines Weltsystems ist daher nicht als Verlust zu betrachten, da die Perfektion der Schöpfung in ihrer Gesamtheit durch die Erzeugung neuer Welten vorangetrieben wird. Der Reichtum und die Gutheit der Schöpfung zeigen sich also gerade in ihrer „Verschwendung“, „[...] welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeschadet erhält.“⁹⁴ Ein Weltsystem stirbt sozusagen in den Akt der Schöpfung hinein, um wiederum neugeboren zu werden! Damit wird eine anthropozentrische Theologie zugunsten einer kosmologischen abgelöst: Nicht mehr der Mensch steht als Abbild Gottes im Zentrum, sondern unpersönliche Ordnungssysteme, die entstehen und vergehen. Wie kann man sich aber dann die wenige Zeilen später gegebene Erklärung verständlich machen?

Indessen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit ausziert, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geschäftig, den Zeug [!] zur Bildung noch größerer Welten zu formen.⁹⁵

Kant versucht hier durch die Nennung eines immer noch an der Schöpfung handelnden Gottes die Etikettierung als Deist zu vermeiden, allerdings fügt sich dies nicht in die bisher von Kant ausgebreitete Argumentation. Das Problem löst sich aber, wenn man annimmt, dass Gott mit dem Schöpfungsakt eine unendliche Anzahl von Substanzen geschaffen hat, die er durch die *conservatio* erhält. Diese Substanzen kann er durch Auflösen und Wiederaussetzen zu neuen Welten formen. Damit wird eine *direkte* Vorsehung Gottes, nachdem sie an die Naturgesetze abgetreten schien, durch die Hintertüre wieder eingeführt, auch wenn nicht klar wird, ob die Neuzusammensetzung der Welten ein Werk Gottes oder der Grundkräfte der Mechanik ist. Kant spricht aber an dieser Stelle explizit von der „Vorsehung“. Er meint, dass die „[...] erschreckliche[n] Umstürzungen“, die der menschliche Betrachter an Weltenuntergang und Weltzeugung erkennt, als die „[...] gewöhnlichen Wege der Vorsehung [...]“ zu betrachten seien, die „Wohlgefallen“ erzeugen.

⁹³ NTH AA I, 317: „Man darf nicht erstaunen, selbst in dem Großen der Werke Gottes eine Vergänglichkeit zu verstatten. Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschränkten Natur in sich; es muß vergehen und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues hat durch die Vortrefflichkeit ihrer Errichtung eine Beständigkeit in sich, die unsern Begriffen nach einer unendlichen Dauer nahe kommt.“

⁹⁴ NTH AA I, 318.

⁹⁵ NTH AA I, 318.

Denn wenn ein Weltsystem in der langen Folge seiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erschöpft, die seine Einrichtung fassen kann, wenn es nun ein überflüssiges Glied in der Kette der Wesen geworden: so ist nichts geziemender, als daß es in dem Schauspiele der ablaufenden Veränderungen des Universi die letzte Rolle spielt, die jedem endlichen Dinge gebührt, nämlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage.⁹⁶

Nun könnte man freilich den Einwand erheben, dass der Untergang eines ganzen Weltsystems die Schöpfung offensichtlich eines bedeutenden Teiles beraubt, aber Kant verneint dies, indem er anführt, dass keine kontingente Entität der Unendlichkeit etwas hinzufügen kann, dass also Gott durch keine außer ihm existierende Realität etwas „gewinnt“.⁹⁷

Die ausgebildete Welt befindet sich diesem nach zwischen den Ruinen der zerstörten und zwischen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beschränkt, und wenn man, wie es wahrscheinlich ist, sich vorstellt, daß eine schon zur Vollkommenheit gediehene Welt eine längere Zeit dauern könne, als sie bedurft hat zu werden: so wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Universi dennoch überhaupt zunehmen.⁹⁸

Aus dem neu entstandenen Chaos der zerfallenen Systeme ersteigt dann wie ein Phönix ein neues System, denn die Natur begreift Kant anscheinend wie eine sich selbst aufziehende Uhrfeder. Der Plan Gottes, d. i. die Vorsehung, ist demnach in ihrer Macht universal. Die *providentia specialis* und auch die *providentia specialissima* werden aber eliminiert zugunsten einer wolffischen *providentia universalis*, die nur mehr in den Naturgesetzen fortwirkt. Die Natur wird dadurch verselbständigt, ja ihr wird, weil sie ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten zu sein hat, annähernd Allmacht, vor allem Autarkie, verliehen, was auf eine Minimierung des *creatio continua-Konzeptes* hinausläuft.⁹⁹ Man könnte neben dem Begriff der „*Inversion der Vorsehung*“ (Robert Spaemann) ein derartiges Konzept auch eine „*mechanistische Vorsehungsidee*“ nennen. Würde Gott durch das stete Wunder seiner Hand die Schöpfung am Existieren erhalten, wäre sie für Kant ein unbeständiges System, das jeden Augen-

⁹⁶ NTH AA I, 319.

⁹⁷ NTH AA I, 319. Doch die Existenz der Geisterwelt überdauert den Zerfall von Weltsystemen. Es scheint Kant evident, dass die Existenz von Geistseelen notwendig zur Vollendung der Schöpfung gehört, und dass ihr eine Annihilation folglich Positives entziehen würde. (NTH AA I, 321).

⁹⁸ NTH AA I, 319–320.

⁹⁹ Lalla, „Kants Naturgeschichte,“ 436.

blick kollabieren könnte. Diese Abhängigkeit kann und will Kant allem Anschein nach nicht denken. *Die Schöpfung muss in Kants Augen autark sein.* Alle Weltsysteme müssen notwendig auf einen Plan zulaufen und in ihm gründen. Es scheint demnach, dass Kant Gott die *conservatio* mehr aus religiöser Rücksicht auf seine Leser zugesteht, denn aus philosophischer Analyse. Das Wesen Gottes und seiner Vorsehung besteht nämlich nur mehr darin, durch ein gemeinsames „*Centrum der Attraction*“¹⁰⁰ die unendlichen Systeme zu einen. Dies erinnert stark an Keplers Sicht der Sonne, die er aus religiöser Motivation ähnlich benennt, und Newtons Kritik desselben. Newton überholt ja durch die Gravitationsgesetze die Sicht Keplers, gesteht aber ein, keinen naturwissenschaftlichen Beweis für die Gravitation vorlegen zu können, weshalb er die „Gotteshypothese“ als Erklärung für sie einführt.¹⁰¹ Da Newton selbst von Böhme und dem Cambridger Neuplatonismus geprägt ist, erklärt dies auch das Vokabular Kants. Aber auch Athanasius Kircher, den Kant gelesen hat,¹⁰² denkt ähnlich. Er meint, der Magnetismus sei ubiquitär im Sein präsent. Seine damit einhergehende, unendliche Mannigfaltigkeit sowie sein „instantanes, lichtähnliches Sich-Entfalten“ machen ihn für Kircher daher zum „Prototyp göttlicher kosmologischer Manifestation.“¹⁰³ Daher ist ihm Gott die „*magnes centralis*“ oder schlicht das „*centrum*“ der Schöpfung.¹⁰⁴ Beide Autoren kommen demnach als Quelle für Kants Terminologie in Frage.

Gott muss für Kant also eine Schöpfung wählen und erschaffen, die selbständig-dynamisch gebaut ist, womit er sich aber nun gegen Newtons systemerhaltenden Gott ausspricht und Laplace vorgreift.¹⁰⁵ Daher trifft man „[...] es weit anständiger, wenn man aus der gesamten Schöpfung ein einziges System macht, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einigen Mittelpunkt beziehend macht.“¹⁰⁶ Die Schöpfung, welche die

¹⁰⁰ NTH AA I, 311. Der Terminus der Attraktion kommt insgesamt 39mal in der NTH vor, insgesamt aber nur 45mal in den vorkritischen Schriften (BDG AA II, 149; „Die Frage, ob Die Erde veralte“: AA I, 187; AA XXIII, 5–6).

¹⁰¹ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 130.

¹⁰² Obwohl Kircher weder bei Gensichen noch in Wardas Literaturverzeichnis erwähnt wird, finden sich drei Erwähnungen mit Zitatausschnitten, die eindeutig die Lektüre Kirchers durch Kant beweisen. Cf. PG AA IX, 216; 365; BW AA XI, 236.

¹⁰³ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 327.

¹⁰⁴ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 223. Kircher entwickelt dementsprechend auch eine „*centrosophia*“; cf. *ibid.*, 225; 232–235 („Theologische Geometrie“).

¹⁰⁵ Lalla, „Kants Naturgeschichte“, 447.

¹⁰⁶ NTH AA I, 311.

Offenbarung Gottes enthüllt, setzt durch ihren Plan von Aufbau, Verfall, Neuschöpfung den menschlichen Geist nicht nur in „tiefes Erstaunen“,¹⁰⁷ die menschliche Seele verlangt auch den „[...] Verstand, dessen Größe die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesamte Natur gleichsam als aus einem Mittelpunkte ausbreitet“¹⁰⁸ zu erkennen. Gewöhnt sich die Seele des Menschen an den Gedanken der Vorsehung, der Zerfall und Wiederaufbau von Welten impliziert, ermöglicht er die Befreiung von der „Abhängigkeit der endlichen Dinge“ als auch die „Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen“ in Glückseligkeit.¹⁰⁹ Pansophistisches Gedankengut, das die „*Panharmonia Rerum*“ als wichtigen Bestandteil enthält,¹¹⁰ scheint sich hier mit pietistischem Gedankengut zu verbinden.¹¹¹

Die von Kant invertierte Vorsehung bietet dem Menschen nicht nur unendliche Sicherheit für seine postmortale Existenz, sondern sie legt auch nahe, dass sich die Schöpfung beständig im Progress zum Guten befindet, womit die prospektive Ausrichtung der Geschichtsphilosophie Kants antizipiert wird.¹¹² Während Newton Probleme hat, die ursprünglichen Bewegungskräfte aus der Natur zu erklären und sie deshalb dem unmittelbaren Eingreifen Gottes zuschreibt, wird bei Kant die Erzeugung der Weltkörper rein mechanisch aus den Grundkräften der Naturgesetze selbst erklärt.¹¹³ Die Ordnung, welche die Eigendynamik ergibt, ist für Kant der Beweis, dass eine weise Vorsehung hinter der Schöpfung steht und die Natur ihren Vollendungslauf nehmen lässt.¹¹⁴

¹⁰⁷ NTH AA I, 321.

¹⁰⁸ NTH AA I, 321.

¹⁰⁹ NTH AA I, 322.

¹¹⁰ Cf. Leinsle, *Reformversuche*, 29–33 über Johann Heinrich Bisterfelds diesbezügliches Konzept.

¹¹¹ Zur pietistischen Fermentierung des Königsberger Wolffianismus cf. Lehner, „Einkleitung“.

¹¹² NTH AA I, 322.

¹¹³ NTH AA I, 345; Lalla, „Kants Naturgeschichte“, 435.

¹¹⁴ NTH AA I, 346: „Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit. Wenn man es sich aber durchaus belieben läßt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit an allen Anordnungen der Natur, die unter sich in Harmonie und nützliche Zwecke begreifen, keine übereinstimmende Folgen zutrauet: so wollte ich rathen, in der Beschauung des Weltbaues seine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, sondern auf das Ganze zu richten, um sich aus diesem Wahne heraus zu reißen.“

Zusammenfassung

Es gelingt Kant in der „*Naturgeschichte*“, die rohe Materie und das „Regiment der Vorsehung“¹¹⁵ zusammenzureimen, denn: „Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen wesentlichen Hang zu lauter solchen Folgen haben, die mit dem Project der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmt?“¹¹⁶ Kants Anliegen ist es, die Unendlichkeit der Schöpfung in einen Begriff zu fassen,¹¹⁷ der mit der modernen Naturwissenschaft in Einklang stand, sie nicht behindert, sondern vielmehr fördert. Nur eine unendliche Vorsehung, die den Weltenplan entwirft, vermag den Menschen angesichts der „unermesslichen Ausdehnungen in namenloser Kälte“¹¹⁸ Gemütsruhe zu verleihen.

Das einmal geschaffene Universum wird von Kant als autark gedacht. Nach dem Universalkollaps können sich für Kant die Materieteilchen aus eigener Kraft durch das Feuer als Energieträger wieder zusammensetzen und eine neue Welt errichten, womit die antike Ekpyrosislehre aufgegriffen wird.¹¹⁹ Diese zyklische Kosmogonie passt in das Gedankengut von Leibniz und Wolff, weil sie Gottes schaffende Tat nur am Anfang benötigt. Die dynamische Schöpfung steigt nach dem Totalzerfall *eigenständig* wie ein Phönix aus der Asche.¹²⁰

Dass angesichts eines solchen Konzepts die jede aktualistische Vorsehungslehre von Gottes Wirken in der Welt nivelliert wird, liegt auf der Hand, auch wenn Kant die „*Naturgeschichte*“ wohl noch als Gottesbeweis verstanden wissen will,¹²¹ obwohl er schon zur Abfassungszeit die gängige physikotheologische Argumentation ablehnt.¹²² Es scheint sich also Waschkies Feststellung zu bewahrheiten, dass in der „*Naturgeschichte*“ keine kalvinistische Theologie Stapfer'scher Prägung zum Tragen kommt, sondern vielmehr der Gottesbegriff von Leibniz, Wolff und Knutzen.¹²³ Doch neben der Konstatierung der Einzig-

¹¹⁵ NTH AA I, 363.

¹¹⁶ NTH AA I, 363.

¹¹⁷ NTH AA II, 265.

¹¹⁸ Hinske, „Pierre Teilhard de Chardin“, 28.

¹¹⁹ NTH AA II, 320ff.; cf. Hinske, „Pierre Teilhard de Chardin“, 25.

¹²⁰ Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, 547.

¹²¹ Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, 549.

¹²² Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 255.

¹²³ Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, 524; 539ff.; 610–611. Die Arbeit von Horst-Günter Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (Göt-

keit¹²⁴ eines Schöpfergottes leibnizianischen Zuschnitts wird durch die Konzeption einer Eigendynamik und schöpferischen Kraft der Naturgesetze auch auf die Tradition Eriugenas und seiner Lehre von den Keimkräften rekurriert,¹²⁵ dessen Werk erst im 17. Jahrhundert weite Verbreitung erfahren hat. Das gemeinsame Streben nach einem einheitlichen Begriff der Schöpfungsordnung¹²⁶ verbindet auch den von Kant gelesenen Athanasius Kircher mit der „*Naturgeschichte*“, ebenso wie seine Rede von Gott als „*Centrum der Attraction*“ und seine Keimlehre, die sogenannte „*Panspermie*“.¹²⁷ Während einzelne Welten wie in der „*philosophia occulta*“, die sich wie Kant auch gegenüber der Entstehung von Parallelwelten und Lebewesen agnostisch gibt,¹²⁸ zyklisch vergehen und entstehen, ist die *Welt als Schöpfung* für Kant ewig. Das von Kant rezipierte Konzept der „plastick nature“ kann man dagegen kaum als okkultphilosophisch kennzeichnen,¹²⁹ da Cudworth ausdrücklich einen Mittelweg zwischen Mechanismus und schwärmerischem Intuitionismus geht,¹³⁰ worin er wohl Vorbildcharakter für die vielen

tingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) kann aufgrund der einhelligen Ablehnung, die sie von der historischen Kantforschung erfahren hat, übergangen werden. Cf. etwa Schmucker, *Ontotheologie*, 226–251.

¹²⁴ Die Einzigkeit Gottes wird auch im *Opus postumum* angeführt, OP AA XXI, 33: „[...] Denn der Begriff oder die Idee von Gott ist 1) die von einem höchsten Wesen: (*Ens summum*) 2) Von einem höchsten Verstandeswesen d.i. einer Person (*Summa intelligentia*) 3) dem Urquelle alles dessen was unbedingt Zweck seyn mag (*summum bonum*) das Ideal der moralisch practischen Vernunft und allem was diesem zur Regel dienen kann das Urbild (*archetypon*) und Architekt der Welt aber obzwar nur in unendlicher Annäherung dienen kann. Wir schauen Ihn an gleich als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht. Er ist nicht die Weltseele (*anima mundi*) nicht ein Weltgeist (*spiritus*, nicht *demiurgus*) als untergeordneter Weltbaumeister.“

¹²⁵ Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis*, 393–408. Die origenistische, „naturprozessuale“ Eschatologie Eriugenas liegt Kant sicher näher als eine heilsgeschichtliche Variante (cf. *ibid.*, 407).

¹²⁶ PG AA IX, 216 Anm.; *Ibid.* PG AA IX, 365.

¹²⁷ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 73, 92ff.

¹²⁸ Leinsle, *Reformversuche*, 204–205. Eine dem okkultphilosophischen Agnostizismus ähnliche Einstellung findet sich noch im Metaphysikbegriff der „*Träume eines Geistersehers*“.

¹²⁹ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 154.

¹³⁰ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 154: „For he that asserts an Occult Quality, for the Cause of any Phaenomenon, does indeed assign no Cause at all of it, but only declare his own Ignorance of the Cause; but he that asserts a Plastick Nature, assigns a Determinate and proper cause, nay the only Intelligible Cause, of that which is the greatest of all Phaenomena in the World, namely the [...] Orderly, Regular and Artificial Frame of things in the Universe, whereof the Mechanick Philosophers, however pretending to salve all Phaenomena by Matter and Motion, assign no Cause at all.“

vermittelnden Positionen der kantischen Philosophie besitzt. Auf der einen Seite zeigt die Berufung auf die Vorsehung bei naturwissenschaftlich oder philosophisch unlösbaren Problemen in der „*Naturgeschichte*“ noch die starke Wirkung der okkulten Philosophie¹³¹ und Cudworths auf Kant, auf der anderen Seite beginnt er aber schon, sich von der Vermengung von „Begriffs- und Intuitionsphilosophie“ abzuwenden. Es zeichnet sich schon in dieser Schrift die Akzentverschiebung seiner Philosophie vom Kosmologischen zum Innerlichen ab,¹³² die allerdings nie das Gefühl der Erhabenheit und der Ehrfurcht vor der Unendlichkeit der Schöpfung antastet.¹³³

¹³¹ Die Lektüre von Edmund Dickinson, *Physica vetus et vera sive tractatus de naturali veritate hexameri mosaici. Per quem probatur in historia Creationis, tum Generationis universae methodum atque modum, tum verae philosophiae principia, strictim atque breviter á Mose tradi* (Rotterdam: 1703), das unter Okkultphilosophen verbreitet war, ist gesichert. Cf. Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 03009. Allerdings konnte der Verf. keine konkreten, inhaltlichen Parallelen ausmachen.

¹³² Unger, „Der bestirnte Himmel,“ 247–248.

¹³³ Unger, „Der bestirnte Himmel,“ 249.

DIE „NOVA DILUCIDATIO“ (1755)
UND „DE MUNDI SENSIBLIS“ (1770)

Kant untersucht in dieser scharfsinnigen Schrift die Fundamente menschlicher Erkenntnis.¹ Dabei räumt er dem Identitätssatz eine (dem Kontradiktionssatz) überlegene Stellung ein. Bezüglich der Teleologie der Schöpfung äußert sich Kant im zweiten Abschnitt seiner Schrift, im Zusammenhang mit seinen Ausführungen „*De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis*“.²

Zunächst unterscheidet er ganz leibnizianisch den vorgängigen Grund (*antecedenter*), der dem Bestimmten vorangeht, und den nachträglichen Grund (*consequenter*).³ Da der Begriff des Grundes eine Verknüpfung⁴ zwischen Subjekt und Prädikat darstellt, sucht man nach der Bildung des Satzes „*Es gibt Übel in der Welt*“ nach dem Grund des Übels. Ein bestimmender oder „determinativer“ Grund heißt für Kant, „[...] etwas so zu setzen, dass jedes Gegenteil ausgeschlossen ist, und bedeutet daher das, was mit Gewißheit ausreicht, eine Sache so und nicht anders zu begreifen.“⁵ Gott ist demnach der *unbedingt notwendige Grund aller Möglichkeit*.⁶ Er ist von der Notwendigkeit, einen bestimmen-

¹ AA I, 385–416, Deutsche Übersetzung nach Immanuel Kant, *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, vol. 1 (Hamburg: Meiner, 1968), 404–509 (Zitiert als Weischedel, vol. 1). Cf. Schmucker, *Ontotheologie*, 11–50.

² ND AA I, 391.

³ ND AA I, 392.

⁴ ND AA I, 392: „[...] nexum efficit et colligationem [...]“

⁵ ND AA I, 394; *ibid.*, 395: „Datur ens, cuius existentia praevertit ipsam ez ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.“

⁶ ND AA I, 396 (Corollarium). Kant setzt sich mit dem Begriff der absoluten Notwendigkeit intensiv auseinander. Diese ist nicht einfach durch die Negation des Bedingten erreichbar. Selbst Kontingentes kann „bedingt notwendig“ sein. Bedingt notwendig sind etwa die Naturgesetze. Für Wolff und Alexander G. Baumgarten sind bedingte Notwendigkeiten aber weiterhin „zufällig“. „Daraus folgt aber, daß der Begriff ‚Notwendigkeit‘ nicht wie bei Wolff und Alexander G. Baumgarten als das Gegenteil des Zufälligen bestimmt werden kann, weil das Notwendige nicht in jedem Fall ein unbedingt Notwendiges sein muss, sondern auch ein aus dieser Disjunktion ‚notwendig-zufällig‘ herausgefallenes ‚bedingt Notwendiges‘ sein kann.“ (Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 128).

den Grund zu besitzen, ausgenommen, da diese Voraussetzung nur auf kontingente Entitäten zutrifft. Dies bewahrt Gottes Wesen in absoluter Freiheit und Unabhängigkeit, was bereits in der „*Naturgeschichte*“ Kants besonderes Anliegen gewesen war:⁷ „Nihilo tamen secius libera est actio, qua iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiuntur.“⁸ Allerdings führt nach Kant das *Prinzip des zureichenden Grundes* letztlich in tiefgreifende theologische Aporien. So ist es für Kant etwa nicht nachzuvollziehen, warum Gott die Sünder missfallen können, wenn er ihre Taten vorherweiß und zulässt,⁹ weshalb Kant das göttliche Wissen um futura contingentia aufgegeben zu haben scheint.¹⁰ Leibnizianisch-wolffisch ist demnach die Vorsehung nicht zu rechtfertigen.¹¹

Gott ist also völlig frei, wenn er die Welt erschafft, er steht „nur“ aufgrund seiner unendlichen Einsicht unter der *Inklination* das Beste zu tun.¹² Das Merkmal der Freiheit besteht demnach darin, durch Gründe bestimmt zu werden und nicht blind und zufällig zu handeln.¹³ Die Gründe werden beim Menschen durch das Begehren des Verstandes „hervorgehört“ (eliciuntur), was grundsätzlich dem schulphiloso-

⁷ ND AA I, 396 (Scholion).

⁸ ND AA I, 400.

⁹ Daher versucht der sogenannte „offene Theismus“ eine Gotteslehre zu entwickeln, welche die Theodizee durch die Verneinung des göttlichen Vorherwissens löst. Cf. Gregory A. Boyd, *God of the Possible* (Downers Grove: Intervarsity, 2001).

¹⁰ Allerdings scheint Kant durch die Beschreibung der Zukunft als grundsätzlich „unbestimmt“ und durch die Betonung menschlicher Freiheit ein göttliches Vorwissen freier Handlungen zu verneinen, falls die entsprechende Handlung nicht durch Gott determiniert ist. ND AA I, 405 (Weischedel, vol. 1, 471: „Allein, hier erklären wir, daß Gott dasjenige nicht voraussehen kann, dessen künftiges Bestehen nicht vorgängig bestimmt ist, nicht aus Mangel an Hilfsmitteln, deren er, wie wir einräumen, nicht bedarf; sondern weil es an sich unmöglich ist, ein zukünftiges Bestehen vorherzuwissen, das gar keines ist, wenn das Dasein schlechthin, sowohl an sich als auch vorgängig unbestimmt ist.“): „Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, on propter inopiam subsidiariorum, quibus haud indigere concedimus, sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si existentia omnino et per se et antecedenter est indeterminata.“ Dieses Konzept verteidigen in ihrer Widerlegung des molinistischen Modells William Hasler et David Basinger, *Middle Knowledge. Theory and Application* (Bern et New York: Peter Lang, 2000).

¹¹ ND AA I, 399–400.

¹² Zum Inklinationsparadigma cf. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit* bzw. Ramelow, *Gott, Freiheit, Welterwahl*.

¹³ ND AA I, 400: „Verum modus, quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam [...]“

phischen Theologumenon der Mitwirkung Gottes (*concursum intellectualis*) entspricht. Gott erkennt also freie Handlungen mit Sicherheit im voraus, weil er die Inklinationen des Subjekts und dessen Erkenntnisstand kennt, wodurch nach Kants Ansicht die Freiheit des Subjekts erhalten bleibt, weil sie nicht von Gott determiniert wird.¹⁴ Während im fiktiven Dialog Caius die Position Crusius' einnimmt, stellt Titius Kants Standpunkt dar. Für Caius ist Gott als Schöpfer auch Urheber des Übels. Titius aber zeigt—womit er Wolff folgt, dass Gott zwar das Anfangswunder und mit ihm den providentiellen Universalnexus gewirkt habe, aus dem sich die moralischen Übel entwickelt haben, aber dass ihm daraus keine Schuld erwächst,¹⁵ da letztere allein auf in die Verantwortungssphäre menschlicher Freiheit fallen.¹⁶ Die von Gott im Universalnexus festgelegte Verknüpfung aller Kausalreihen, die sich systematisch fortentwickelt, kündigt für Kant von Gottes Güte und der Perfektion der Schöpfung. Das Übel, das sich in die Schöpfung „eingeschlichen“ hat, hat diese Fülle nicht im geringsten angetastet, womit er auf die Position des „*Optimismusfragments*“ rekurriert. „Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est.“¹⁷

Kant legt im III. Abschnitt der „*Nova Dilucidatio*“ dar, dass sich Substanzen nur verändern, sofern sie mit anderen Substanzen verknüpft sind. Diese Interdependenz („*dependentia reciproca*“) bestimmt auch die beiderseitige Zustandsänderung.¹⁸ Dem klassischen Vorsehungskonzept kommt Kant nahe, wenn er in der 13. Proposition anführt, dass alle endlichen und damit kontingenten Substanzen durch ihre Existenz in keiner Relation zueinander stehen. Nur insofern sie ihren *gemeinsamen Existenzgrund* im göttlichen Verstand haben, wird ihnen Relation und damit Veränderung ermöglicht.¹⁹ Sie werden auf diese Weise also im

¹⁴ ND AA I, 401–402. Für einen Überblick über zeitgenössische Vorsehungstheorien cf. James K. Beilby et al. (eds.), *Divine Foreknowledge. Four Views*, Downers Grove 2001.

¹⁵ ND AA I, 404–405.

¹⁶ ND AA I, 464–465 (Weischedel, vol. 1, 463–465).

¹⁷ ND AA I, 404.

¹⁸ ND AA I, 410. Die prästabilierte Harmonie Leibniz' weist Kant mit diesem Satz zurück. Denn es folgt, dass wenn die menschliche Seele nicht in realer Relation mit extramentalen Entitäten steht, sie frei von jeglicher Veränderung ist (ND AA I, 412, sent. 2).

¹⁹ ND AA I, 412 (Weischedel, vol. 1, 497): „Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustentur.“ Cf. das Konzept der „*pantometria*“ Erhard Weigels, für

Universalnexus verankert, wie auch Alexander Baumgarten betont hatte. Doch diese Beziehung muss auch die untereinander gegebenen Relationen bestimmen und „befestigen“ (firmaverit),²⁰ was an die Pansophie Weigels und dessen „*pantometria*“ erinnert.²¹ Die göttlichen Ideen konstituieren nämlich den Relationszusammenhang und damit den providentiellen Nexus.

Ähnliches Gedankengut finden wir auch in der lateinischen Dissertation von 1770, „*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*“. Kant zeigt hier, dass der Grund für den *nexus universalis* der Dinge Prinzip und Form der Welt sein muss,²² d. h. der Schöpfer. Während die Verstandesdinge real verknüpft sind und damit auf einem gegenständlichen Prinzip beruhen, in ihren Substanzen im einheitlichen Schöpfungs- bzw. Vorsehungshandeln Gottes gründen,²³ gelten für die Erkenntnis sinnlicher Objekte lediglich subjektive formale Prinzipien als Erkenntnisgesetze („certam animi legem“),²⁴ nämlich Raum und Zeit, die Kant in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ als sinnliche Anschauungsformen bezeichnen wird.

den Gott alles nach Zahl, Mass und Gewicht erschaffen hat und deswegen auch die einzelnen Proportionen (Leinsle, *Reformversuche*, 78; 83) bzw. auch Bisterfelds „*panharmonia*“ (ibid., 29–33).

²⁰ ND AA I, 413: „Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit existentiam, mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem, quod existentias ipsarum correlatas concepit, eorum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium huius divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.“

²¹ Leinsle, *Reformversuche*, 78; 83.

²² MSI AA II, 398.

²³ MSI AA II, 408: „Ergo UNITAS in coniunctione substantiarum universi est consecrarium dependentiae omnium ab uno. Hinc forma universi testatur de causa materiae et nonnisi causa universorum unica est causa universitatis, neque est mundi architectus, qui non sit simul creator.“

²⁴ MSI AA II, 398.

KAPITEL 17

„UNTERSUCHUNG ÜBER DIE DEUTLICHKEIT DER GRUNDSÄTZE DER NATÜRLICHEN THEOLOGIE UND DER MORAL“ (1762)

Zu Beginn seiner Abhandlung über die „*Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*“ führt Kant die Unterscheidung von mathematischen und philosophischen Erkenntnissen ein. Die Mathematik verfährt synthetisch, die Philosophie dagegen durch Begriffszergliederung analytisch.¹ Während in der Mathematik Definitionen und nicht Begriffe vorgängig sind, besteht die Basis der Metaphysik in einem „*conceptus confusus*“.²

Nach dieser Grundunterscheidung und mehreren Zwischenschritten erfolgt dann in der vierten Betrachtung die Darlegung, dass die Gründe der natürlichen Theologie und Moral mit Evidenz philosophisch grundgelegt werden können. Ausgangspunkt ist dabei die notwendige Existenz eines höchsten Wesens, das den Realgrund aller Möglichkeit darstellt. Denn aus seiner Nichtexistenz würde die Nichtexistenz der Möglichkeit und damit die schlechtinnige Unmöglichkeit folgen—ein Gedanke, der in Kants „*Beweisgrund*“ im Zentrum steht.³ Sobald die menschliche Vernunft den Begriff dieses höchsten Wesens eingesehen hat, wird sie zu einer gereinigten Theologie geführt.⁴ In diesem Zusammenhang kommt Kant nun auch auf das göttliche Vorherwissen zu sprechen. Für ihn weiß Gott die zukünftigen Zustände der Welt vorher, doch für den göttlichen Intellekt muss die Erkenntnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen einzigen Akt⁵ darstellen, womit er der wolffischen Philosophie folgt. Der Gottesbegriff muss für Kant schon 1762 von weltlichen Analogaten so weit als möglich gerei-

¹ AA II, 280.

² AA II, 283. Hier verweist Kant auch auf Augustinus' berühmte Rede über die Zeit: „Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand fragt, weiß ich's nicht.“ (ibid.)

³ AA II, 297.

⁴ AA II, 297.

⁵ AA II, 297: „[...] daß er sie als wirkliche Dinge des Universums erkenne [...]“

nigt werden, da diese die metaphysische Evidenz mit Kontingenz verunreinigt. Er lehnt bereits die gängige Physikotheologie ab und muss den meist metaphorisch überladenen Vorsehungstraktaten mit äußerster Reserviertheit gegenübergestanden haben. Die Existenz von Freiheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes sowie seiner Vorsehung sind für Kant zwar nicht metaphysisch beweisbar, aber sie können mit „moralischer“ Gewissheit⁶ bestätigt werden.⁷

⁶ D.h. mit hoher Wahrscheinlichkeit. Damit erreicht man einen Unterschied zum mathematischen Beweis und gesteht dem Glauben ein eigenes Feld zu.

⁷ AA II, 297.

„DER EINZIG MÖGLICHE BEWEISGRUND“ (1763)

In dieser Schrift behandelt Kant die seiner Ansicht nach einzige Möglichkeit, Gottes Dasein zu beweisen. Ein derartiger Beweis ist für ihn von überragender Bedeutung, weil die Gotteserkenntnis die wichtigste Erkenntnis überhaupt darstellt.¹ Die Vorsehung hat diese Erkenntnis aber nicht einer diffizilen syllogistischen Methode der Philosophie vorbehalten, sondern bietet sie jedem „gemeinen Verstande“ an.² Die Beweise des „gemeinen Verstandes“ sind für Kant aber inkohärent, weshalb sie den kritisch denkenden Philosophen nicht überzeugen können. Den Weg zu einem durch die kritische Philosophie geläuterten Gottesbegriff beschreibt Kant folgendermaßen:

Zu diesem Gegenstande aber zu gelangen muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterner Ocean ohne Ufer und ohne Leuchthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschrifteten Meere anfangen muß, welcher, so bald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.³

Gott als notwendige Voraussetzung der inneren Möglichkeit der Dinge

Kant schickt voraus, dass das Dasein eines Dinges allein seine Position bezeichnet und kein Prädikat.⁴ Zudem setzt es eine *innere* Möglich-

¹ BDG AA II, 65. Cf. Schmucker, *Ontotheologie*, passim.

² BDG AA II, 65. Nusser nennt den Kant des „Beweisgrundes“ einen „Anhänger der rationalistischen Geschichtsphilosophie“, womit er Kants Gefolgschaft Leibniz’ andeuten will. Karl-Heinz Nusser, „Die Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant,“ in Reinhard Löw (ed.), *OKEIOSIS. Festschrift für Robert Spaemann* (Weinheim: Acta humaniora, 1987), 189–201, hier: 190.

³ BDG AA II, 65–66.

⁴ BDG AA II, 73. BDG AA II, 81–82: „Das Dasein ist gar kein Prädicat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolut durch sein Dasein gesetzt wurde. [...] Demnach kann etwas

keit⁵ voraus: „Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich.“⁶ Verneint man jede Möglichkeit, wird folglich auch jedes Dasein verneint.⁷ Es folgt in der dritten Betrachtung eine Analyse des schlechthin notwendigen Daseins, das Kant als dasjenige fasst, dessen Gegenteil unmöglich ist.⁸ Demnach kann es ohne ein schlechthin Absolutes keine Realexistenz der Dinge geben. Denn dasjenige, „[...] dessen Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise.“⁹ *Gott wird demnach als Realgrund aller Möglichkeit verstanden.* Hinsichtlich Kants Gottesbildes zeigt uns dies, dass er Gott das klassische Attribut der Unendlichkeit sowie der Allmacht zuschreibt. Seine Vorsehung bleibt aber unerwähnt. Doch wenn Kant den „Zufall“¹⁰ als Welterklärung auszuschließen sucht, besagt dies nicht nur, daß jede Entität nur möglich ist, insofern sie durch Gott als Grund gegeben ist,¹¹ was eine materialistisch-atomistische Zufallserklärung der Welt ausschließt, sondern auch dass die Vorsehungslehre in Kants Gedanken implizit enthalten ist.

Zu den Attributen Gottes zählt Kant auch Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, aber vor allem die höchste Realität (*omnitudo realitatis* bzw. *ens realissimum*).¹² Der Begriff der *realitas* wurde in der Schulphilosophie Wolffs und A.G. Baumgartens als positive Wesenseigenschaft und als Synonym der scholastischen *quidditas* verstanden. Damit wird auch die *existentia* zu einem positiven Wesenszug unter den vielen *realitates*. Der Gegenbegriff zu den *realitates* ist derjenige der *negationes*. Mit diesem Konzept kann der Begriff einer höchsten Realität gefasst werden, die

schlechterdings nothwendig sein, entweder wenn durch sein Gegenteil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch wenn sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen und alle Data dazu aufhebt.“

⁵ Diese innere Möglichkeit ist von der äußeren zu unterscheiden.

⁶ BDG AA II, 77; 78: „Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Dasein voraus. [...] Allein daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei.“

⁷ BDG AA II, 79.

⁸ BDG AA II, 81.

⁹ BDG AA II, 83.

¹⁰ BDG AA II, 83.

¹¹ BDG AA II, 83.

¹² BDG AA II, 85: „Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei.“

alle möglichen, vollkommenen Realitäten umfasst. Diese ist dann die *omnitudo realitatis* bzw. das *ens realissimum*. Kant zeigt sich in seinem Realitätsverständnis also noch ganz von A.G. Baumgarten und Wolff geprägt.¹³ Doch wenn das höchste Wesen alle Realität in sich vereint, stellt sich die Frage nach den physischen und moralischen Übeln in besonders prägnanter Weise bzw. ob in Gott ein Widerstreit zwischen gut und böse besteht.¹⁴ Diese „Realrepugnanz“ würde aber eine Verneinung der Realität bedeuten, was ein Mangel wäre und somit dem Vollkommenheitsbegriff widerspräche.¹⁵ Gott kann also nur der Realgrund der Dinge sein, wenn die Mängel auf anderen Ursachen beruhen.¹⁶ Im Anschluss zeigt Kant, dass das notwendige Wesen ein Geist mit Verstand und Willen ist. Ordnung und Perfektion der Welt setzen ein

[...] Wesen voraus, in dessen Eigenschaften diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens durch welches die Dinge diesen Beziehungen gemäß als aus einem Hauptgrunde möglich sind. [...] Es scheint aber, daß der Grund der äußern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille voraus gesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen beigemessen werden. Jedermann erkennt, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen [...] nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, imgleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand sind unzulänglich die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.¹⁷

Somit betont Kant nochmals die Unmöglichkeit einer materialistischen Erklärung der Naturordnung und zeigt, dass der Realgrund der Möglichkeit ein persönlicher und vernünftiger Wille ist. In der Schulphilosophie und -theologie wird dies auf den Begriff des Ratschlusses Gottes zu Schöpfung und Vorsehung gebracht. Kant scheut sich aber, die entsprechenden schultheologischen Begriffe zu verwenden, weil sein Beweis der Existenz Gottes und der Vorsehung ja aus dem Begriff der Möglichkeit deduziert wird und die Anlehnung an die schultheologische Diktion die reine, apriorische Beweisführung verunreinigt hätte.

¹³ Jean-François Courtine, „Realitas,“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 178–185, hier: 183–184.

¹⁴ Diese Sicht hat nach der Interpretation Theobald Beers Martin Luther in seiner Christologie vertreten. Cf. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 21980).

¹⁵ BDG AA II, 86.

¹⁶ BDG AA II, 87.

¹⁷ BDG AA II, 88.

Zudem ist er sich der Ungenügendheit der klassischen Vorsehungstheologie, die von innerweltlichen Wirkungen auf die Notwendigkeit der Providenz schließt, bewusst:

Der Beweisgrund von dem Dasein Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der *vollkommen a priori* geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz noch die von andern Geistern noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. [...] Alle Beweise, die sonst von den Wirkungen dieses Wesens auf sein, als einer Ursache, Dasein geführt werden möchten, gesetzt daß sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begrifflich machen.¹⁸

Im obersten Verstand muss für Kant zudem „alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein“, was auf die leibnizianische Prästabilitätstheorie zurückverweist sowie auf den Providenztraktat Alexander Baumgartens bzw. Wolffs, nach dem Gott den Nexus der Dinge aufeinander abgestimmt hat. Die von Gott in seiner Vorsehung geschaffenen Objekte sind—den späten Kant vorwegnehmend—Zwecke bzw. Endzwecke in der Welt. Der junge Kant spricht allerdings noch von Dingen, die mit Gottes „Begierde zusammenstimmen“, was auf dasselbe hinausläuft. „In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit.“¹⁹ Dieser Gedanke findet sich auch in einer Reflexion Kants zu Eberhards „*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*“ (1781) wieder. Dort ist aber das Wesen der Dinge und ihr Einheitspunkt in einem höchsten Intellekt nur mehr ein *ens rationis*.²⁰

Gottes Wesen und die Harmonie der Dinge

Nachdem *a priori* ein einheitliches Konstitutionsprinzip der Welt, nämlich Gott, bewiesen ist, geht Kant nun daran zu untersuchen, ob dies auch auf *aposteriorischem Weg* zu erreichen ist. Kants Absicht besteht in den folgenden Abschnitten seiner Schrift darin, zu zeigen, dass selbst

¹⁸ BDG AA II, 91.

¹⁹ BDG AA II, 91.

²⁰ R Nr. 6292, AA XVIII, 560: „Die zufällige Zusammenstimmung von Zwecken läßt sich gar nicht denken, wenn ich die Wesen der Dinge als Unabhängig für sich gegeben annehme; denn alsdenn ist es unmöglich, daß sie nothwendig zur Einheit des Zwecks [...] stimmen sollten. Man muß hiezuhin Einheit des Wesens, von dem alle Möglichkeit abgeleitet ist [...] zum Grunde legen [...]“

in der *inneren* Möglichkeit der Dinge „[...] eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie und in diesem unermesslichen Manigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen“ lassen.²¹ Den Nutzen eines solchen Beweises sieht Kant vor allem in der Vertiefung der Gotteserkenntnis.²² Er nimmt hier also noch eine real existierende und *intelligible Teleologie* an und zeigt, dass das Universum und alle in ihm seienden Dinge sich nicht nur einem zureichenden Grund, sondern vielmehr einem *Realgrund* verdanken, der ihr Wesen bestimmt. Dies ist im Grunde die Baumgarten-Wolff'sche Lehre vom *Universalnexus*, nur dass sie hier auf die reine Möglichkeit reduziert wird. Es scheint, dass Kant damit den seiner Ansicht nach anthropomorphen Begriff eines Schöpfergottes durch den „Realgrund“, der durch sich selbst auf das Wesen der Dinge wirkt, ersetzt.²³

Kant reflektiert auch auf Maupertuis²⁴ Untersuchungen, der feststellte, dass die allgemeinsten Gesetze der Materie Schönheit und Ordnung einprägen. Er führte das auf ein erstes und oberstes, aber schon außerhalb der Schöpfung liegendes Prinzip zurück, das den Grund der Harmonie darstellt.²⁵ Damit ist der Schritt zur Inversion der Teleologie

²¹ BDG AA II, 92.

²² BDG AA II, 96–97: „Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zwecks willen scheint getroffen zu sein, indem sie sich nicht bloß nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig und als die *Folge einer Wahl* an. Zeigen sich nun eine neue Übereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd und bloß weil es jemand beliebt hat sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. [...] Dieses veranlaßt eine Bewunderung über soviel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlieh macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen Grunde anzeigt.“

²³ Dies scheint auch BDG AA II, 97–98 zu belegen, wo die Natur als selbständiger Mechanismus darstellt wird: „[...] Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und eben dasselbe Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor“ und nicht die (aktualistisch gedachte) Vorsehung!

²⁴ Zu Maupertuis und Kant cf. Waschkie, *Physik und Physikotheologie*, 566–576.

²⁵ BDG AA II, 99: „Er glaubte mit Recht, daß ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von allem in der

vollzogen: Anstatt voluntaristisch verordnete Gesetze Gottes anzunehmen, ist es für Kant wie für Maupertuis²⁶ sinnvoller, auf einen weisen Gesetzgeber und autark wirkende, sich selbst perfektionierende Naturgesetze hinzuweisen. Ein „befremdlich Ungefähr“²⁷ als Realgrund der Welt ist für Kant undenkbar. In der zweiten Betrachtung der zweiten Abteilung unternimmt Kant eine *Differenzierung der Dependenz der Dinge von Gott*. Diese Betrachtung hat auch für das Vorsehungsverständnis Bedeutung, lehrt die Schulphilosophie doch die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott. Kant geht aber auch hier über die Tradition hinaus. Er konzipiert eine „moralische“ Abhängigkeit, die darin besteht, dass ein Objekt im Willen Gottes seinen Existenzgrund besitzt. Alle übrige Abhängigkeit sei „unmoralisch“. Allerdings ist mit „moralisch“ bzw. „unmoralisch“ keine ethische Klassifizierung gemeint. Vielmehr versteht Kant die Begrifflichkeit ebenso wie den der „moralischen Notwendigkeit“ als handlungsmetaphysische Modalitäten.²⁸ Die Eigenschaft Gottes, den letzten Grund der inneren Möglichkeit der Dinge zu enthalten, kann demnach nur eine *unmoralische Dependenz* meinen,

[...] denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschließt nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. In so fern Gott den Grund von dem Dasein der Dinge enthält, so gestehe ich, dass diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sei, das ist, daß sie darum existiert, weil er gewollt hat, daß sie sein sollten.²⁹

Gott ist *als Realgrund aller Möglichkeiten* auch der Realgrund der existierenden Welt. Die Schöpfung selbst geschieht durch den *freien Willensakt* Gottes. Wie alle Taten gehört auch diese in das „Reich der Zwecke“, also der Moral. Wäre Gott unfrei, würde die Schöpfung nichts anderes sein als ein notwendiger Ausfluss aus seinem Wesen, was auf eine Emanationslehre und damit auf einen sehr schwachen Gottesbegriff hinausliefe. Dass er aber *Realgrund aller Möglichkeiten* ist, rührt *nicht* von Gottes Willen her, sondern von seinem unveränderlichen Wesen, sei-

Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmungen verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besondern Gesetzen.“

²⁶ Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Essay de cosmologie* (Leiden: 1751), 21.

²⁷ BDG AA II, 99.

²⁸ Dies bestätigt den Befund Sven Knebels, der für die 1745 erschienene Schrift von August Crusius „*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*“ eine Verschiebung des Begriffs „moralische Notwendigkeit“ hin zu einer „Deontisierung“ feststellt. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*, 255.

²⁹ BDG AA II, 100.

ner Allmacht, was an die Allmachtsüberlegungen der „*Naturgeschichte*“ zurückverweist. Aber auch die „Vereinigung vieler und mannigfaltiger Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen“, kann für Kant nicht zufällig³⁰ sein, eben weil sie auf Gottes Wesen zurückgeht. Diese Vereinigung der Folgen scheint vom Universalnexus verschieden zu sein, denn diesem prädiziert Kant eindeutig Kontingenz. Es scheint sich also hier um den *Realgrund der Vereinigung*, also die *Bedingung der Möglichkeit*, dass alle Dinge miteinander verknüpft sind, zu handeln, will man Kant nicht einen offensichtlichen Widerspruch innerhalb weniger Textseiten anlasten. Während für Suarez die reale Möglichkeit

[...] eines im Begriff vorgestellten Dinges die Beziehung auf die Ursache ihrer möglichen Verwirklichung das entscheidende Konstitutivum darstellt und der objektive Realgehalt seines Begriffs an sich noch keine wahre ontologische Bedeutung hat, ist für Kant dieser als bloße nichtwidersprüchliche Synthese von Bestimmungen schon das eigentliche Kriterium der realen Dingmöglichkeit als solcher und daher von entscheidendem ontologischen Gewicht. Damit ändert sich aber auch die Art der Beziehung zu ihrem fundierenden Prinzip, dem notwendigen Wesen: während für Suarez der Realitätscharakter der Möglichkeiten formal durch das *in esse in potentia causalitatis divinae* begründet wird, beruht er für Kant unmittelbar und formal auf dem *in esse in essentia divina*, wodurch der objektiven Realität der Möglichkeiten als solcher ein eigener und zwar unaufhebbarer Seinscharakter zukommt, von dem aus der Schluß auf ihr begründendes Prinzip als ein notwendiges Dasein überhaupt erst möglich wird.³¹

³⁰ BDG AA II, 100–101: „Daß ein Luftkreis existirt, kann um der daraus zu erreichenden Zwecke willen Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein daß eine so große Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen, so einfachen Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neure Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß sich zusammen zu schicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluß eines Willens die Erkenntnis der Möglichkeit des zu Beschließenden voraus setzt. Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muß in so fern auch zufällig sein. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltiger Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden [...]“

³¹ Schmucker, *Ontotheologie*, 101.

Notwendige und künstliche Naturordnung

Hinsichtlich der Naturteleologie kennt Kant eine „Tauglichkeit“ der Natur der Dinge auf verschiedene Zwecke hin.³² Die möglichen Konsequenzen der Dinge sind zwar, weil mechanisch geregelt, notwendig, aber die *wirkliche* Hervorbringung der Nutzwirkungen ist zufällig, da eine der für die Nutzwirkung notwendigen Konstituentien fehlen könnte „[...] oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.“³³ Damit bestätigt sich unser voriger Befund. Die *mögliche* Zweckmäßigkeit der Dinge—in der „*Kritik der Urteilskraft*“ nennt sie Kant „äußere Zweckmäßigkeit“—ist durch den Willen Gottes möglich, womit Kant dessen Schöpfung anerkennt und sich so vom Spinozismus absetzt, der die Schöpfung als notwendig ansieht; allerdings *verneint* Kant, dass die *tatsächliche* Zweckmäßigkeit dem göttlichen Willen zugeschrieben werden kann.³⁴ Vielmehr entwickelt sich diese aus dem Wesen der geschaffenen Dinge selbst, womit Gottes Vorsehung auf einen *Bauplan zu Beginn der Schöpfung* (*miraculum primigenium*) beschränkt bleibt. Dies veranschaulicht Kant am Beispiel von flüssiger und fester Materie.³⁵ Kant hält es also für sinnvoller, „wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfältigsten und allgemeinsten Naturgesetzen“³⁶ zu deduzieren anstatt aus supranaturalen Prämissen. Damit glaubt er gezeigt zu haben, dass es „widersinnig“ ist, „[...] wenn man bei dergleichen Übereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben nennt.“³⁷

In der dritten Betrachtung der zweiten Abteilung untersucht Kant die Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott „vermittelt der Ord-

³² Wolff übersetzte das lateinische „*finis*“ mit Absicht und drängte daher das Wort „Zweck“ zurück. Cf. Wundt, *Schulphilosophie*, 179.

³³ BDG AA II, 101.

³⁴ BDG AA II, 101: „Das Dasein aller dieser Wohlgereimtheit, in so fern Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkür der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so großer Harmonie stehen, untereinander anlangt, so würde es ungereimt sein, sie wiederum in einem Willen zu suchen.“

³⁵ BDG AA II, 102: „Daß flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden, daß aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universums zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichts fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.“

³⁶ BDG AA II, 103.

³⁷ BDG AA II, 103.

nung der Natur, oder ohne dieselbe.“³⁸ Eine Begebenheit steht für ihn dann unter der Ordnung der Natur oder wird als natürliche Begebenheit bezeichnet, wenn ihre Existenz oder ihre Veränderung durch Naturkräfte *ausreichend* begründet werden kann. Die Naturkräfte müssen also wirkende Ursache sein, die Art der Hervorbringung dieser Wirkung muss „[...] selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet [...]“³⁹ sein. Wo dies nicht anzutreffen ist, muss man von einer *übernatürlichen Begebenheit* sprechen. Eine solche ist entweder die

[...] nächste wirkende Ursache außer der Natur [...], das ist, in so fern die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist.⁴⁰

Der erste Fall ist für Kant „*formaliter* übernatürlich“, Wunder hingegen sind „*materialiter* übernatürlich“. Kant führt als Beispiel das moralische Fehlverhalten von Menschen an, die eine Bestrafung verdienen. Ein Erdbeben, das die Menschen trifft, kann folglich nicht natürlich erklärbar und *zugleich* eine von Gott verhängte direkte Strafe sein,⁴¹ womit er auf seine bereits 1755 dargelegten Argumente rekurriert. Als Strafe kann ein derartiges Ereignis nur betrachtet werden, wenn die Naturkräfte durch ein höchstes Wesen *speziell* ausgerichtet⁴² worden sind, also überhaupt nicht aus dem Naturmechanismus erklärbar sind. „[A]lsdann ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war.“⁴³ Kant lehnt also auch hier ein aktualistisches Vorsehungskonzept ab: Wenn Gott in die Schöpfung eingreifen wollte, dann hätte er dieses bereits am

³⁸ BDG AA II, 103.

³⁹ BDG AA II, 103.

⁴⁰ BDG AA II, 104.

⁴¹ BDG AA II, 104: „Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Üppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu den wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herab ziehen konnten.“

⁴² BDG AA II, 105. Warum überhaupt ein Zusammenhang zwischen Strafe/Belohnung und moralischem Verhalten existieren, führt Kant aber auf die Naturordnung zurück, weil das „[...] moralische Verhalten der Menschen mit ihnen (d.i. Strafe/Belohnung, U.L.) nach den Gesetzen der Ursache und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmäßigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In allen diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur.“ (ebda.)

⁴³ BDG AA II, 105.

Anfang der Zeit beschließen müssen. Wie bei Wolff wird demnach Gott von Beschlüssen in der Zeit frei gehalten. Als alleiniges Wunder im determinierten Naturablauf bleibt nur die Schöpfung übrig.⁴⁴ Wann steht aber eine natürliche Begebenheit unter einer notwendigen oder zufälligen Naturordnung?⁴⁵ Die Verknüpfung verschiedener konkreter Dinge, d.h. die Ordnung der Natur selbst, denkt Kant als wesenhaft kontingent, d.h. von der „[...] Willkür des obersten Urhebers“ veranlasst, womit die verschiedenen Varianten des *nexus*⁴⁶ gemeint sind. Auch wenn Dinge und Naturgesetze kontingent sind, gibt es für Kant die „merkwürdige“ Notwendigkeit, dass manche Naturgesetze zusammengehören, d.h., dass „deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo eben derselbe Grund der Übereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht.“⁴⁷ Diese Einheit lässt das Universum erst zu einem Ganzen werden.⁴⁸ Demnach hat man also die einzelnen Naturwirkungen, die notwendig in einer Einheit gründen und sich so zu einer Harmonie zusammenfügen, „[...] in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelt derselben *unter Gott* zu betrachten.“⁴⁹ Alle übrigen sind als künstlich, d.h. willkürlich eingerichtet, zu verstehen, und ebenfalls „vermittelt unter Gott“ zu betrachten. Wiederum wird die Vorsehung damit auf naturgesetzliche Notwendigkeit beschränkt.

⁴⁴ BDG AA II, 105: „[...] wenn man gleich annehmen wollte, daß schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, daß sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte [...], so ist das Übernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden.“

⁴⁵ BDG AA II, 106–108.

⁴⁶ Cf. das Kapitel über Alexander Gottlieb Baumgarten.

⁴⁷ BDG AA II, 106.

⁴⁸ BDG AA II, 107: „Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgeretheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in so fern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelt der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelt desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, daß ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Dasein dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Übereinstimmung und Einheit als einen nothwendigen Grund einer so überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigste Beispiel einer zufälligen, aber mit großer Weisheit übereinstimmenden Einheit dar.“

⁴⁹ BDG AA II, 108. Hervorhebung von mir.

Das Problem einer autarken Welt

Die vierte Betrachtung führt das Argument unter dem Aspekt der Vollkommenheit der Natur fort. Kant setzt nach den angestellten Überlegungen voraus, dass nur „erhebliche“ Ursachen als übernatürliche Begebenheiten anzusehen sind. Dies impliziert auch die zahlenmäßige Rarität von Wundern sowie die Tatsache, dass sich das Universum mit den ihm eingestifteten Gesetzen immer dem göttlichen Willen gemäß verhält. Ohne diese göttliche Anordnung besitzen die Naturzwecke nur eine unvollkommene Ausrichtung und keinen Endzweck. Letzteren erhalten sie erst durch Gott.

Das Gute steckt nur in Erreichung des Zwecks und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar *keinen* Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet.⁵⁰

Anstatt einen Weltablauf, der von Wundern unterbrochen wird, anzunehmen, ist nach Kant ein natürlich konzipierter Weltablauf zu denken, aber nicht, weil die Natur *per se* gut ist, sondern weil der Welt durch den göttlichen Willen ein Plan innewohnt, der einen harmonischen Zusammenhang der Dinge untereinander hervorbringt und so „[...] ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht [...]“⁵¹ werden. Aber wie können die natürlichen Gesetze mit dem göttlichen Willen ohne sein Eingreifen so genau übereinstimmen? Kant verlegt seine Antwort wiederum in den *Kern der Dinge* selbst, in

⁵⁰ BDG AA II, 109. Zuvor schreibt Kant *ibid.*, 108–109: „[D]enn jedermann erkennt: daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches sein müßten. Einige stehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besser Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten stände, hintangesetzt werden müßte. Sie setzen in dem Natürlichen als einem solchen unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Übernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber scheint einen Übelstand zu erregen. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet.“

⁵¹ BDG AA II, 109: „Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Lauf der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, in so fern das, was daraus fließt, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der alles mehrentheils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte: so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht werden.“

ihre *essentialia*, die Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit. In ihnen besitzen sie ein Merkmal der Abhängigkeit „von demjenigen Wesen an sich, in welchem alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt.“⁵² Daher kann sich gar nichts „Gott Mißfälliges“⁵³ in den Naturgesetzen ereignen, denn die natürlichen Folgen der Dinge beruhen in ihrer *zufälligen* Verknüpfung auf dem Willen Gottes, in ihren *notwendigen* Folgen aber auf den Attributen Gottes. Dass nun etwas, was seinen Attributen entspringt, seinem Willen widerspricht, ist für Kant nicht denkbar. Daher sind alle mechanischen Veränderungen in der Welt *gut*, weil sie der natürlichen Notwendigkeit entspringen—also den Attributen Gottes.⁵⁴ Eine solche notwendige Folge der Natur ist etwa nach dem Gesetz der Entropie⁵⁵ der Stillstand des Universums. Während sich Newton aber den „Tod“ des Universums nicht vorzustellen wagt und auf Gottes Restitutionswunder setzt, vertraut Kant der „Vorsehung“ auch im „*Ende aller Dinge*“. Denn da der Ruhepunkt das Ziel der Universumsbewegung darstellt, muss er ein Gut enthalten:

Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermeßlichkeit, die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universum andernorts reichlich zu ersetzen.⁵⁶

Die naturgesetzliche Verbindung von Entitäten geschieht für Kant in solcher Vollkommenheit, dass ein Eingreifen des Schöpfers unnötig wird. Diese Konsequenz daraus besteht in der Konzeption einer geschaffenen, aber autarken Welt.⁵⁷ Kant erscheint dies weitaus ver-

⁵² BDG AA II, 110.

⁵³ BDG AA II, 110.

⁵⁴ BDG AA II, 110.

⁵⁵ Den Gedanken, dass die Erde eines Tages kollabieren werde, findet man bereits in Kants Schrift „*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*“ (1747). Allerdings hat er dieses Konzept erst in der „*Naturgeschichte*“ auf alle Weltsysteme ausgeweitet. Cf. Washkies, *Physik und Physikotheologie*, 540. Zum Begriff der „Schätzung“ (aestimatio) ist anzumerken, dass im Mittelalter, etwa bei Richard von Mediavilla, nur kontingente Entitäten Objekte der Schätzung waren. Bei Heineccius wird 1715 der Wert der Dinge (quantitas moralis) durch die Schätzung des Menschen bestimmt. Der Wert des Menschen wird dort als „existimatio“ (= Ansehen) definiert. „Schätzung“ besitzt also in der schulphilosophischen Terminologie eine interpretative und zugleich definierende Bedeutung (Cf. Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (Freiburg: Herder, 1993), 31; 83; 200).

⁵⁶ BDG AA II, 110 (Anm.)

⁵⁷ BDG AA II, 109 (Anm.). An anderer Stelle schreibt er: „Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeinlich von ihnen hat,

nünftiger als eine wunderbedürftige Welt. Eine von jeher autarke Welt, die ohne supranaturale Fundierung die Harmonie der Dinge herstellt, schließt Kant aber aus. Eine solche wäre ein unwahrscheinliches Zusammentreffen singulärer Notwendigkeiten *ohne innere Verknüpfung*.⁵⁸ Dass Kants Argument nicht nur auf die existierenden Dinge eingeht, sondern *vor allem* auf die innere Möglichkeit von Entitäten, wird hier offensichtlich: Kant schließt aus der Tatsache des Erweises der Existenz Gottes, dass die Möglichkeiten der Dinge zusammenstimmen zu einem harmonischen und nützlichen Ganzen,

[...] das mit der Weisheit eben desselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar wunderbar: daß, so fern etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht, oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.⁵⁹

Die Notwendigkeit supranaturaler Supplementierung

Allerdings besitzt der ganze Bereich der Freiheit die Fähigkeit, „[...] von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen.“⁶⁰ Gerade in diesem sind demnach übernatürliche Ergänzungen zu erwarten, aber ebenso wie bei der Offenbarung⁶¹ nur in seltenen Fällen und nur zu bestimmten Zeiten, da das Wesen der Dinge in ihrer Möglichkeit von Gott abhängt und aus diesem Grundprinzip heraus im Ganzen immer dem Guten zustrebt.⁶² Dies ist zum einen *optimistisch* gedacht, zum anderen eine *Antizipation der Geschichtsphilosophie*, in der Kant besonders den Fortschritt der Gattung betont.⁶³ Jene gedankliche Ausrichtung scheint also bereits in vorkritische Zeit zurückzugehen, ebenso wie die Zurückdrängung der aktualistischen Vorsehung, die wir auch hier feststellen können. Ist aber in der von

daß ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei, so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte, eine Welt von einiger Vollkommenheit sei ohne viele übernatürliche Wirkungen möglich.“ (BDG AA II, 112).

⁵⁸ BDG AA II, 112.

⁵⁹ BDG AA II, 112.

⁶⁰ BDG AA II, 111.

⁶¹ BDG AA II, 111.

⁶² BDG AA II, 111.

⁶³ Cf. dazu das Kapitel über die Geschichtsphilosophie und die politische Philosophie des kritischen Kant.

Kant projizierten naturgesetzlichen Welt die Freiheit noch zu retten? Für Kant untersteht die Freiheit nicht direkt einem Gesetz, aber er arbeitet heraus, dass es so etwas wie „*Gesetze der Freiheit*“ gibt, die den allgemeinen Naturgesetzen nicht „ungebunden“ gegenüberstehen. Diese scheinen in etwa die Rolle des *concurus moralis* zu übernehmen, indem sie Motive zu moralischem Handeln vorstellen.⁶⁴ So hat Gott als bestimmender Grund die Wesen der Dinge in Harmonie auf ihre Vollkommenheit hin verknüpft, „[...] auch in dem natürlichen Laufe des Verhaltens wenigstens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte.“⁶⁵ *Vorsehung wird also zur Handlung der Natur und ihrer Regeln*. Diese natürlichen Regeln sind dann auch dafür verantwortlich, dass Gottes Willen realisiert wird. Die ganze Problematik verweist auf die Jahrzehnte später von Kant entwickelte kritische Theorie von intelligiblem und empirischem Charakter, in der eine (vermeintliche) Lösung für das Nebeneinander von Freiheit und Notwendigkeit offeriert wird.

Die Entstehung menschlichen Lebens und die Physikotheologie

Die Frage nach dem unmittelbaren Einwirken Gottes in der Welt wird durch die Zeugung menschlichen Lebens erst virulent. Denn entweder ist der Mensch rein übernatürlichen Ursprungs und „[...] unmittelbar von Gott gebaut [...]“ und die Fortpflanzung nur als Mittel dem Naturgesetz anvertraut, d.h. dass die Eltern lediglich präformative Ursachen des Kindes sind, oder die Individuen sind fähig nach einem Naturgesetz „[...] ihres gleichen zu erzeugen und nicht bloß auszuwickeln.“⁶⁶ Kant bringt ironisch das Beispiel der Hefe ins Spiel. Die Fähigkeit der Hefe zur Vermehrung würde niemand mit einem Rekurs auf eine übernatürliche Ursache erklären⁶⁷—warum also, fragt Kant, sollte man es beim Menschen tun? Die Fähigkeit des Individu-

⁶⁴ Cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 546–551, der anführt, dass die thomistische Schulphilosophie das Ungenügen eines bloß moralischen Konkurses mit dem Hinweis auf die Vernachlässigung der physischen Abhängigkeit des Menschen von der Erstursache begründete.

⁶⁵ BDG AA II, 111.

⁶⁶ BDG AA II, 114; 115: „Was aber jene natürliche Ordnung der Auswicklung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung gespart.“

⁶⁷ BDG AA II, 115.

ums zur gleichwesentlichen Fortpflanzung minimiert nicht im mindesten das Schöpfungswerk Gottes. Denn hier wie dort ist eine supranaturale Erklärung für das Leben gegeben: Gott. Nur ist er in der einen Theorie unmittelbarer Wunderwirker, in der kantischen Sichtweise aber „nur“ Realgrund der Schöpfung und ihrer Naturgesetze, durch die er die Vorsehung ausübt. „[D]er ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus.“⁶⁸

Die fünfte Betrachtung erweist die Unzulänglichkeit der *aposteriorischen Physikotheologie*. Entweder man untersucht die Ereignisse, welche die Ordnung der Natur durchbrechen oder man betrachtet die zufällige Ordnung in der Natur und führt sie auf einen Urheber zurück, oder man nimmt in der Ordnung der Natur eine Notwendigkeit an, die nicht nur oberstes Prinzip allen Daseins, sondern auch aller Möglichkeit ist. Während der erste Weg für „verwilderte“ Menschen ausreicht, der zweite bereits für einen mit Weisheit und Macht „geleiteten Willen“, so ist es der dritte Weg, welcher der Philosophie vorbehalten ist.⁶⁹ Der Grundfehler der gewöhnlichen Anwendung der Physikotheologie besteht aber in der Annahme, dass die vorgefundene Ordnung und Vollkommenheit als *kontingent* und daher als der *conservatio* bedürftig betrachtet wird. Aufgrund der Größe der Ordnung und des Werkes wird dann weiter auf die Allmacht Gottes geschlossen etc. Diese Art der Beweisführung ist den menschlichen Sinnen „zugewandt“, nur „natürlich“ und erzeugt einen

[...] sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens [...], welcher die Seele füllt und die größte Gewalt hat auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken.⁷⁰

Die Auffindung von *notwendigen* Zusammenhängen ist in der Physikotheologie aber nicht ausreichend beachtet worden. In der Betrachtung der organischen Natur sieht Kant diese Vorgehensweise noch mit populärem Erfolg gekrönt,⁷¹ im Übergang zur anorganischen Natur

⁶⁸ BDG AA II, 115.

⁶⁹ BDG AA II, 116.

⁷⁰ BDG AA II, 117. In einer Anmerkung auf der gleichen Seite schreibt Kant, daß keine metaphysische Differenzierung einen Gedanken von so viel Erhabenheit und Würde erreicht, „[...] die einer solchen Anschauung eigen ist“, wie eben die Physikotheologie, die auf ein anbetungswürdiges Wesen, das der bestimmende Grund der Welt ist, führt.

⁷¹ Cf. Dembski, *The Design Revolution*.

kommt seiner Ansicht nach diese Theologie bereits in Bedrängnis, da sie keine naturimmanente Vollkommenheit anerkennt, sondern jede Perfektion als Produkt der göttlichen Weisheit ausweist und so den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widerstreitet.⁷² Kant antizipiert mit dieser Kritik sein teleologisches Konzept aus der „*Kritik der Urteilskraft*“, wo er die an dieser Stelle aufgeführten Beispiele als „äußere“ Zweckmäßigkeiten bezeichnen wird, die über die „innere“ Zweckmäßigkeit nichts aussagen. Der Natur wird somit ein Selbstand zugestanden, aber durch die Restriktion der Physikotheologie ebenso auch der apologetischen Sicherung des Gottesglaubens zugearbeitet. Denn für Kant sollte sich die Theologie bescheiden und nur auf eine supranaturale Erklärung berufen, wo dies zwingend notwendig war.⁷³ Die physikotheologischen Traktate sind für Kant vermessen, indem sie Gottes Willen und Absichten mit dogmatischer Sicherheit aus der Natur ableiten:⁷⁴ „Wenn man die physischtheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht sich vorzustellen, ihre Laufriemen wären alle von Gott ausgehöhlt.“⁷⁵ Kants zeigt seine tiefste Verachtung gegenüber dieser „Denkungsart“ der „erniedrigten“ und faulen Vernunft und er bezichtigt sie der geheuchelten Frömmigkeit.⁷⁶ Ein weiterer methodischer Fehler der Physikotheologie⁷⁷ besteht darin, eine Zweckhaftigkeit der Gesetze der Natur anzunehmen. Wird ein solcher Zweckzusammenhang dann einmal falsifiziert, ist man nicht nur an der wirklichen Ursache verblendet vorbeigeschritten, sondern trägt auch den Schaden davon, die Redlichkeit des Gottesbegriffs beschädigt zu haben.⁷⁸

⁷² BDG AA II, 119.

⁷³ BDG AA II, 119.

⁷⁴ BDG AA II, 131: „Man hüte sich, daß man die Spöterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: Sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel damit wir Brillen darauf stecken könnten. Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselbe Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in so viel anderer Beziehung vortheilhaft seien.“

⁷⁵ BDG AA II, 120.

⁷⁶ BDG AA II, 119: „Die *erniedrigte Vernunft* steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in dessen Erkenntnis sich alle Weisheit vereinbaren muß.“

⁷⁷ BDG AA II, 122–123. Die Physikotheologie kann für Kant zwar den weisen Designer erweisen, aber niemals den Urheber der *creatio ex nihilo*.

⁷⁸ BDG AA II, 122. Kant führt als Beispiel Johann Peter Süßmilch an, der es den Absichten der göttlichen Vorsehung—and hier verwendet Kant den Begriff—

Trotz all dieser Schwierigkeiten betrachtet Kant den physikotheologischen Weg als den einfachsten zu Erkenntnis Gottes. Ebenso existieren für ihn „[...] unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht ihres Urhebers sein muß [...]“.⁷⁹ Die Physikotheologie soll daher nicht rundweg abgelehnt, sondern inhaltlich und methodisch reformiert werden.⁸⁰ Es zeigt sich demnach ein deutlich apologetisches Interesse Kants! Da die Ordnung der Natur aber als kontingent angesehen wird, kann sie nicht als *Beweis* für eine Verknüpfung durch einen allweisen Urheber dienen. Von Kontingenz kann für ihn nicht auf Notwendigkeit geschlossen werden.⁸¹

Ganz anders fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit *nothwendiger Einheit* verbunden sind, und diese Vereinbarung *in den Möglichkeiten der Dinge selbst* liegt. [...] Ist diese Einsicht, diese fruchtbare Wohlgerimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdann aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen giebt [...]⁸²

Man muss also entsprechend den Weg über die Möglichkeiten der Dinge gehen, die auf Ordnung hingeordnet sind, und damit die *Bedingung der Möglichkeit von Weisheit* herausarbeiten.⁸³ Kant gibt ferner verbesserte Regeln der Physikotheologie an. Im Vertrauen auf die „Fruchtbarkeit“ der Naturgesetze, aufgrund ihrer Dependenz vom göttlichen Wesen, ist *erstens* die Ursache für nützliche Zusammenhänge in allgemeinen Gesetzen zu suchen. Diese Gesetze bringen *notwendig* die bekannten Wirkungen hervor. *Zweitens* sind die „Tauglichkeiten“ in einem gemeinsamen Grund zu verknüpfen, *drittens* ist die organisierte

zugeschrieben hatte, daß mehr Jungen als Mädchen geboren würden, weil mehr Männer im Kriege oder in einem gefährlichen Beruf ihr Leben lassen würden.

⁷⁹ BDG AA II, 123.

⁸⁰ BDG AA II, 123.

⁸¹ BDG AA II, 124.

⁸² BDG AA II, 125.

⁸³ BDG AA II, 125f.

Natur als geordneter Kausalzusammenhang so umfassend als möglich zu begreifen.⁸⁴ Denn eine *vorschnelle* Berufung auf den göttlichen Willen oder die göttliche Vorsehung, „[...] gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen.“⁸⁵ Im Anschluss entwickelt Kant eine *Stufenleiter* philosophischer Erkenntnis, die Gott als Urheber von Ordnung und Schönheit darstellt,⁸⁶ wobei die höchste Stufe mit seiner Physikotheologie endet. Auf der *untersten Stufe* steht die Meinung, eine Situation sei unmittelbar auf Gottes Eingreifen zurückzuführen. Hier hat die Philosophie nur den Beweis der „außerordentlichen Abhängigkeit“ vorzulegen. Die *zweite Stufe* nimmt die Meinung ein, dass eine Begebenheit durch die schöpfungsimmanenten Gesetze hervorgerufen wird, was nicht weniger übernatürlich sei. Die *dritte Stufe* umfasst die Lehre, dass *bestimmte* Naturerscheinungen unmittelbar Gottes Hand zugeschrieben werden. Die Welt wird dann zu einem „Ding“ und ist nicht mehr die Anordnung beständiger Gesetze. Die *vierte Stufe* schließt aus der künstlerischen Anordnung der Natur auf einen Schöpfer.

[...] Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einige Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angiebt [...] Es ist nicht tadelhaft, daß man die nützliche Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimißt, sondern daß die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen als künstlich und willkürlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit steht.⁸⁷

Die *fünfte* und letzte Form der Physikotheologie stellt Kants reformierten Weg dar. Er schließt dabei übernatürliche Begebenheiten *keineswegs* aus, aber für ihn sind die Gründe für Ordnung, Schönheit und Nützlichkeit der Natur in notwendigen und allgemeinen Gesetzen zu suchen, „[...] mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen.“⁸⁸ Gott steht am Anfang der Welt und ist daher nur als ihr Realgrund zu betrachten. „In allen Hervorbringungen, in so fern sie auf Wohlgerheimtheit, Ordnung und Nut-

⁸⁴ BDG AA II, 126.

⁸⁵ BDG AA II, 127. Würde man diese physikotheologische Richtung weiterverfolgen, „[...] würde aller Naturforschung [...] durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden.“

⁸⁶ BDG AA II, 134.

⁸⁷ BDG AA II, 136.

⁸⁸ BDG AA II, 136.

zen hinauslaufen, zeigen sich zwar Übereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen [...]“⁸⁹ Zur Erläuterung seines Reformvorhabens greift Kant auf die Kosmogonie zurück: Wenn man den Bau des Universums unmittelbar der Hand Gottes zuschreibt, ist es notwendig, Kriterien für die notwendige Ausstattung des Universums anzuführen. Der klassische Physikotheologe aber

[...] kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. [...] Ich bescheide mich gerne, daß es verborgene Zwecke geben könne, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden und die kein Mensch einsieht; allein es ist keinem erlaubt sie voraus zu setzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er sie anzuzeigen vermag.⁹⁰

Setzt man also voraus, dass Naturgegebenheiten aus einer Harmonie und dem Zusammenhang von verschiedenen Gesetzen herfließen, ist dies verständlicher als eine göttliche Einzelabsicht zu unterstellen, die nur auf ein einziges Produkt gerichtet ist. Eine übernatürliche „Anstalt“, die nicht die Folgen aus den allgemeinen Naturgesetzen voraussetzt, kann aber nicht durch Nebenfolgen erreicht werden und darf auch nicht unvollständig erreichte Zwecke zur Folge haben, sondern den Plan direkt und perfekt zu Wege bringen. Die naturwissenschaftliche Beobachtung widerlegt demnach die Theorie direkten göttlichen Wirkens.⁹¹ Kant zeigt so, dass seine Lehre weder atheistisch noch fatalistisch ist und dass der „*Beweisgrund*“ der Theologie neue Wege eröffnet.⁹² Denn nicht „[...] jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen [...]“ öffnet „[...] den bos-

⁸⁹ BDG AA II, 143.

⁹⁰ BDG AA II, 142.

⁹¹ BDG AA II, 144.

⁹² Schmalenbach, *Kants Religion*, 29: „Indes, was Kant hier sagen will, ist: daß die Welt auch ‚nach der Schöpfung‘—die Kant in der Kosmogonie dementsprechend überhaupt nicht oder jedenfalls nicht nur als einmaligen Akt denkt—kein von ihrem Urheber abgelöstes Produkt ist. Die Losgelöstheit der Welt von Gott wäre für Kant nur dann denkbar, wenn auch ‚vor der Schöpfung‘ die dann nur ‚von aller Regelmäßigkeit verlassene Materie‘ vorhanden gewesen wäre, die Gott erst nachträglich, und eben jetzt als eine ‚fremde Hand‘, ‚in einen weisen Plan zu zwingen‘ gewußt hätte.“ Dies zeigt die Verbindung des Beweisgrundes und der späteren Abhandlungen Kants, die sich letztlich alle um das Problem der Vorsehung bzw. der Welt als geordneter Schöpfung drehen.

haften Feinden der Religion eine Lücke [...], in ihre Bollwerke ein zu dringen.“⁹³

Auch die achte Betrachtung über die „göttliche Allgenügsamkeit“ ist für den Bereich der Vorsehung von Interesse. Der Begriff Gottes schließt nach Kant *alles in sich*, was der Mensch zu denken vermag, weil er als kontingentes Wesen nur „[...] ausspähende Blicke hinter den Vorhang [...] werfen“ könne,

[...], der die Geheimnisse des Unerforschlichen für erschaffene Augen verbirgt. [...] Was da ist, sei es möglich oder wirklich, das ist nur etwas, in so fern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne in so fern es durch mich etwas ist*. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zu Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge bloß auf ihr Dasein eingeschränkt, wodurch ein großer Antheil an dem Grunde von so viel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen und ich weiß nicht welchem ewigen Undinge beigemessen wird. Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Gesetzen ohne öftern Widerstreit in einem regelmäßigen Plane zusammen zu passen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdann kann Weisheit thätig sein sie zu wählen. [...]⁹⁴

Allerdings gesteht Kant ein, dass es bei weitem einfacher sei, *Gott als weisen Schöpfer* analog zu menschlichem Kunstschaffen zu denken, denn als *Grund aller Möglichkeit*.⁹⁵ Der Gedanke der Allgenügsamkeit Gottes führt Kant auch dazu, anzunehmen, dass keine Vollkommenheitsleiter von Welten möglich ist, da keine bessere Ordnung als die natürliche, durch allgemeine Gesetze hervorgebrachte, möglich ist. Wenn man die konkrete Welt als bestmögliche annimmt, stellt sich aber die Frage, ob nicht mehrere vollkommene Welten möglich seien. Doch dann hätte nach Kants Ansicht Gott einer Welt den Vorzug vor einer anderen gegeben, ohne einen wirklichen *Grund* für seine Wahl gehabt zu haben, was auf einen „Übelstand“ in diesem höchsten Wesen hinweise⁹⁶—er befände sich im Dilemma von Buridans Esel.

⁹³ BDG AA II, 148.

⁹⁴ BDG AA II, 151.

⁹⁵ BDG AA II, 153.

⁹⁶ BDG AA II, 153.

Zusammenfassung

Kant legt in seinem „Beweisgrund“ vielfältige Überlegungen zu Gottes Handeln in der Welt vor. Schmalenbach bezeichnete die Schrift sogar als „theistisch frisiert[en]“⁹⁷ „Natur-Pantheismus“.⁹⁸ Allerdings erscheint diese Bezeichnung übertrieben, v.a. wenn man bedenkt, dass sich die Naturordnung aus dem Wesen der Dinge ableitet, die ihren Einheitspunkt im Wesen Gottes besitzt. Kant spricht an keiner Stelle davon, dass die Dinge in der Welt Gott als personalem Wesen Konkurrenz machen oder gar notwendig aus seiner Substanz hervorgehen. Vielmehr erkennt er die Weisheit Gottes und seiner Vorsehung an, allerdings nur im Anfang der Schöpfung. Späteres Eingreifen durch Wunderwerke wird anhand mehrerer Kriterien als höchst selten bzw. unwahrscheinlich ausgewiesen. Motiv von Kants Marginalisierung der göttlichen Vorsehung ist das Ansinnen, die „*Einheit der Natur*“ methodisch zu erhalten, d.h. nach dem Prinzip des Ockhamschen „Rasiermessers“ viele Wirkungen aus einem schon bekannten Grunde abzuleiten und nicht unnötig neue und komplizierte Theorien mit Hilfskonstruktionen zu erarbeiten.⁹⁹ Dieses Konzept sieht Kant durch die Physikotheologie gefährdet, da sie zu einer „faulen“ Vernunft anleitet, welche die Wissenschaft vernachlässigt, und sich anmaßt aufgrund von Teilbeobachtungen auf Gottes Wesen zu schließen. Aposteriorische Teilerkenntnisse können aber nie Schlüsse auf Notwendigkeiten legitimieren, meint Kant. Deshalb zeigt sich hier auch sein *apologetisches Interesse* zugunsten der Theologie: Stellt sich nämlich die Physikotheologie auf den Boden des „*Beweisgrundes*“, ist sie vor Rückzugsgefechten vor den Naturwissenschaften gefeit und schreitet zu einem gereinigten Gottesbegriff voran.¹⁰⁰

⁹⁷ Schmalenbach, *Kants Religion*, 82.

⁹⁸ Schmalenbach, *Kants Religion*, 36. Er geht auch von einer Parallelität von Kant und Bruno aus.

⁹⁹ BDG AA II, 113.

¹⁰⁰ Cf. Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, 557–558.

„BEOBACHTUNGEN ÜBER DAS GEFÜHL
DES SCHÖNEN UND ERHABENEN“ (1764)

In der genetischen Betrachtung des vorkritischen Kant nimmt diese kleine Schrift über das Gefühl des Schönen und Erhabenen eine Sonderstellung ein.¹ Denn hier ist der sonst luzid argumentierende Kant ungewohnt „[...] anmutig, witzig, geistreich, ja poetisch, so daß [...] Schiller sogar den Stil ‚für die ernsthafte Materie etwas zu spielend und blumenreich‘ fand.“² Seiner Analyse schickt Kant die Erkenntnis voraus, dass das Erhabene *anrührt*, während das Schöne *reizt*. Das Erhabene muss ferner immer groß, das Schöne hingegen kann auch klein sein. Diese Bemerkung wird für die spätere Einschätzung von Kants Weltbegriff noch von Bedeutung sein. Zudem findet man auch hier einige wichtige Bemerkungen zur Vorsehungslehre. Vor allem arbeitet Kant heraus, welche natürlichen und unnatürlichen Dinge die Gefühle von Erhabenheit und Schönheit hervorrufen, wann sie kultiviert sind und wann sie verwirren. So ist etwa die Bezwingung der Leidenschaften durch Prinzipien *erhaben*, die mönchische Kasteiung aber eine „Fratze“. Auch die Werke des Verstandes müssen differenziert werden, in so fern dieser für das Gefühl geeignete Objekte vorstellt. Demnach zählt auch die Betrachtung von Gottes Vorsehung zu den geeigneten Quellen, Erhabenheit und Würde im Menschen zu evozieren:

Die mathematische Vorstellung von der unermesslichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphysik von der Ewigkeit, der Vorsehung, der Unsterblichkeit unserer Seele enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde.³

Dieses Gefühl kann aber wie jedes andere auch fehlgeleitet, entstellt oder verdorben werden, wenn es sich nicht korrekt *leiten* lässt. Diese

¹ Cf. Reinhard Brandt, „Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel,“ in C. Fricke et al. (ed.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag* (Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog, 1995), 215–228.

² Vorländer, *Immanuel Kant*, vol. 1, 158.

³ GSE AA II, 215.

Leitung erfolgt aber nicht von außen, sondern durch den Menschen selbst, insofern er sich an der Tugend orientiert, deren Grundsätze nicht aus der Vernunft stammen, sondern dem „Bewußtsein eines Gefühls [...] Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.“⁴ Durch die Erweiterung der Neigungen auf die Gesamtheit der menschlichen Natur werden die Triebe kultiviert und angepasst. Doch da die menschliche Natur von Grund auf schwach ist, ist das moralische Gefühl allein nicht ausreichend, um zu sittlich guten Handlungen zu motivieren.⁵ Daher hat die „Vorsehung“ einen Ausgleich geschaffen, die „Supplementtriebe“:

In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehrste Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hülffleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem sie einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch diese letztere regiert werden, einen größeren Stoß und einen stärkeren Antrieb dazu geben können.⁶

Erst die Supplementtriebe, die Kant auch „adoptirte Tugenden“⁷ nennt, können Mitleid und Gefälligkeit hervorrufen, die ansonsten durch den Eigennutz unterbleiben würden. Da sie nicht auf Grundsätzen fußen, sind sie aber im moralischen Status den Tugenden *inferior*. Das Interessante ist, dass Kant hier der göttlichen Vorsehung die *Einrichtung des Gefühlslebens* zuschreibt, was an Cruius' „*Regierung der Gemüter*“ erinnert. Man bemerkt aber sofort, dass es wiederum nur eine *einrichtende* und *keine eingreifende* Vorsehung ist, also eine Providenz, die letztlich auf die geschaffene Natur des Menschen reduziert wird. Anstatt also der Vorsehung die Regierung der „Gemüter“⁸ zuzuschreiben und damit ein aktualistisches Verständnis, werden für Kant die Menschen durch *naturgesetzlich wirkende Triebe* zur Moralität veranlasst.⁹ Damit wird die Eigenständigkeit der Welt und vor allem des Menschen gewahrt, seine göttliche Einrichtung aber auf eine anfängliche

⁴ GSE AA II, 217.

⁵ Es scheint also, dass Kant zur Abfassungszeit die lutherische Doktrin von der Verderbtheit des Menschen durch den Fall noch geglaubt hat.

⁶ GSE AA II, 217.

⁷ GSE AA II, 217.

⁸ Cf. das Kapitel über Crusius.

⁹ Dass diese Triebe dem Menschen von der Vorsehung eingestiftet wurden, hätte Kant sicher nicht bezweifelt. Er betont hier aber, dass kein supranaturales Eingreifen, sondern ein Naturmechanismus vorliegt.

Einstiftung minimiert. Die „adoptierten Tugenden“ rufen ein unmittelbares Lustgefühl hervor, das der Handelnde in „gütigen und wohlwollenden Handlungen“ erreicht,¹⁰ aber dennoch ist diese „moralische Sympathie“ zum Handlungsantrieb ungenügend. Deshalb hat die Vorsehung—Kant erwähnt den Begriff nun schon zum zweiten Mal innerhalb weniger Zeilen—ein weiteres, „feines“ Gefühl implantiert, das Eigennutz und Wollust im Gleichgewicht halten kann—das Gefühl für Ehre und Scham.

Die Meinung, die andere von unserm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unsern Handlungen ist ein Bewegungsgrund von großem Gewichte, der uns manche Aufopferungen ablockt, und was ein guter Theil der Menschen weder aus einer unmittelbar aufsteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundsätzen würde gethan haben, geschieht oft genug bloß um des äußeren Scheines willen aus einem Wahne, der sehr nützlich obzwar an sich selbst sehr seicht ist, als wenn das Urtheil anderer den Werth von uns und unsern Handlungen bestimmte.¹¹

Daher ist der Antrieb durch Ehre oder Scham auch *nicht* tugendhaft und der Tugend nicht so nahestehend wie die Supplementtugenden. Beide Hilfskategorien subsumiert Kant unter den Begriff der „Tugendsschimmer“.¹² Die verschiedenen, der antiken Philosophie entlehnten Charaktertypen, weist Kant Gefühlstypen zu. Der Melancholiker ist mehr durch Grundsätze geleitet, der Sanguiniker durch die Gefühle von Wohlwollen und Mitleid, der Choleriker durch Ehre, während der Phlegmatiker sogar der „gröbern Triebfedern“ menschlichen Verhaltens beraubt und ganz der „Fühllosigkeit“ ergeben ist.¹³ Dem Gefühl für das Schöne und Erhabene auf Seiten der Melancholie und Sanguiniker steht das Cholerische gegenüber, dem Kant einen „*esprit des bagatelles*“ attestiert, „[...] welcher eine Art von feinem Gefühl anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. [...]“.¹⁴ Allerdings handelt der weitaus größte Teil aus „gutherzigen Trieben“ heraus und nur wenige aus Grundsätzen. Deswegen wird auch die „große Absicht der Natur“, die Kant im moralischen Verhalten sieht, durch Triebe und „tugendhafte Instinkte“ erfüllt. Sie werden mit den tierischen Instinkten verglichen, welche die Tierwelt in Regel-

¹⁰ GSE AA II, 218.

¹¹ GSE AA II, 218.

¹² GSE AA II, 218.

¹³ GSE AA II, 219–220.

¹⁴ GSE AA II, 225. Gerade die Choleriker würden in den Wissenschaften zu „Grüblern“ und „Grillenfüßlern“.

mäßigkeit bewegen. Der moralische „Instinkt“ führt auch dazu, dass sich der Mensch, der sich um sein „allerliebstes Selbst als den einzigen Beziehungspunkt“¹⁵ dreht und nur den Eigennutz vor Augen hat, ohne seine direkte Absicht den Grund für Schönheit und Ordnung bereitet. Der Instinkt, der providentiell eingerichtet ist, biegt sein Verhalten sozusagen in die Gemeinnützigkeit um und richtet ihn auf den Endzweck der Schöpfung, die Moral, aus.

Im dritten Abschnitt seiner Abhandlung analysiert Kant das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander und im Hinblick auf das Schöne und Erhabene. Während der Mann eher prinzipientreu ist, wird die Frau nach Kant durch Triebe geleitet. Auch dafür macht er die Vorsehung verantwortlich. „Dafür aber hat die Vorsehung in ihren Busen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anständigkeit und eine gefällige Seele gegeben.“¹⁶ Die Scham, die ein notwendiges Supplement der moralischen Grundsätze darstellt und vor allem bei der Frau zu finden ist, dient etwa als „Vorhang“ dazu, um die „geziemendsten und nöthigsten Zwecke der Natur“ zu verschleiern. Kant meint, dass die Scham den göttlich vorgelegten Naturplan der Fortpflanzung und der geschlechtlichen Liebe, die er als „geziemendst und nötigst“ bezeichnet, vornehm verschleiert, da er ansonsten Ekel oder Gleichgültigkeit hervorruft. Auf den Geschlechtstrieb sind dann die „feinsten und lebhaftesten Neigungen der menschlichen Natur gepfropft.“¹⁷ Die „Verzauberung“ des männlichen Geschlechts durch die Frau geschieht ebenso aus dem Geschlechtstrieb heraus. Alle übrigen, feineren Triebe haben, auch wenn sie noch so weit vom Geschlechtstrieb entfernt zu sein scheinen, in ihm doch ihre eigentliche Quelle. Daher sieht Kant in ihm auch die „große Absicht der Natur“,¹⁸ da er aufgrund seiner Sublimierungsmöglichkeiten viel zur Erreichung des moralischen Endzwecks der Menschheit beiträgt. Auch wenn er selbst nicht „fein“ ist, so ist der Geschlechtstrieb doch die sicherste und einfachste Art, „die große Ordnung der Natur“ zu befolgen.¹⁹ Die direkte Erfüllung des groben Geschlechtstriebes führt zwar „sehr gerade zum großen Zweck der Natur, und indem es ihre For-

¹⁵ GSE AA II, 227.

¹⁶ GSE AA II, 232.

¹⁷ GSE AA II, 234.

¹⁸ AA II, 235.

¹⁹ AA II, 235: „Wie alle Dinge in der Welt auch ihre schlimme Seite haben, so ist bei diesem Geschmacke nur zu bedauern, daß er leichter wie ein anderer in Lüderlichkeit ausartet.“

derungen erfüllt, ist es geschickt die Person selbst ohne Umschweife glücklich zu machen“;²⁰ aber er artet leicht in Ausschweifung aus. Dem feinen Geschmack wird durch seine Grundsätze die verletzende Wildheit genommen, aber er verfehlt dennoch meist die Endabsicht der Natur, weil seine Neigung mehr erwartet als die Natur zu geben in der Lage ist.²¹ Die *übertriebenen Erwartungen* des Menschen verhindern also die Erfüllung seines *providentiell festgesetzten Endzwecks*.²² Moralische Vervollkommnung dieses Triebes ist durch das Band der Ehe zu erreichen, in der die „Triebfedern der Geschlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredeln und die Eigenschaften der andren zu verschönern.“²³ Der eheliche Bund, der beide Partner zu einer einzigen moralischen Person werden lässt,²⁴ beinhaltet wiederum gemäß einer „weise[n] Ordnung der Dinge“, dass die Empfindungen nur am Anfang stark sind und im Lauf der Zeit stumpfer werden, „[...] und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die große Kunst darin besteht, noch genugsame Reste von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Überdruß nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um dessentwillen es einzig und allein verlohnt hat eine solche Verbindung einzugehen.“²⁵

Im vierten Abschnitt betrachtet Kant die verschiedenen Nationalcharaktere sowie den Zustand seiner Zeit. Er sieht im 18. Jahrhundert enorme Fortschritte zur Förderung der Moral, vor allem hinsichtlich der Befreiung vom Aberglauben, zu dem Kant anscheinend auch den Katholizismus zählt²⁶ und verlangt die Erziehung eines jeden jungen „Weltbürgers“, damit die natürlich angelegten Gefühle nicht nur dem Vergnügen folgen, sondern zu „thätigen Empfindungen“ werden.²⁷ Mit dem Terminus des „Weltbürgers“ scheint Kant zu antizipieren, was er 1784 in der *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ genauer ausführt, dass nämlich die Geschichte der Menschheit auf einen moralischen Endzweck hinauslaufen muss, der alle Menschenvölker in diesem vereint.

²⁰ GSE AA II, 238.

²¹ GSE AA II, 239.

²² GSE AA II, 239: „[D]enn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vortheil, daß der Erfolg selten seine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraschen.“

²³ GSE AA II, 242.

²⁴ GSE AA II, 242.

²⁵ GSE AA II, 242–243.

²⁶ GSE AA II, 256.

²⁷ GSE AA II, 243–256.

„TRÄUME EINES GEISTERSEHERS“ (1766)

Im Zusammenhang mit der Rede von geistigen Wesen, welche die mystisch-anthroposophischen Schriften Emanuel Swedenborgs provoziert haben, äußert sich Kant im ersten Hauptstück seiner mit „sublimen Ironie“¹ am Übergang zur kritischen Phase abgefassten Schrift „*Träume eines Geistersehers*“ (1766) auch über die Vorsehung. Unger konstatiert eine tiefgreifende Wende seit Kants „*Naturgeschichte*“: 1755 traf man in seiner Schrift noch jugendlichen Vorwitz an, der nun „männlich ernst“ abgewiesen wird, ebenso wie alle „Versinnlichung der Unsterblichkeitshoffnung“.² Kant sieht sich vielmehr zu einem strengen Denken gerufen „[...] in der Verbannung alles unreifen, dichterisch-sentimentalen oder phantastischen Überschwangs und aller kränklichen Jenseitssüchtelei[...]“³

Swedenborgs Geisterlehre ist für Kant eine Ausgeburt der Inkohärenz und Inkonsistenz. Um dies aufzuweisen, arbeitet er etwa heraus, dass wenn man eine Geisterlehre konsistent aufbauen wollte, zeigen müsse, dass ihre Teile durch einen Nexus notwendig und natürlich miteinander verbunden sind („*Reich der Geister*“⁴) und ihr Wirken auf die Materie nur kontingent und durch einen Vorsehungsbeschluss zugelassen worden sein kann.⁴ Diese Überlegungen sind für Kant aber allesamt „eine Zuflucht der faulen Philosophie“, was deutlich seine Sympathie für das „Prinzip der Immanenz“ heraushebt,⁵ auch wenn er formal agnostisch bleibt.⁶ Wie kommt aber der Mensch überhaupt auf

¹ Unger, „Der bestirnte Himmel“, 251. „Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das andere nicht glauben, das übrige aber belachen wird.“ (TG AA II, 318).

² Unger, „Der bestirnte Himmel“, 256.

³ Unger, „Der bestirnte Himmel“, 256.

⁴ TG AA II, 330.

⁵ Michalson, *Kant and the Problem of God*, IX. Allerdings führt Reiner Piepmeier, *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger* (Freiburg: Alber 1978) an, dass auch der Pietismus in der Naturerklärung auf dem Weltimmanenten bestand, so dass Kants „Prinzip“ durchaus auch auf seinem pietistischen Hintergrund erklärbar wäre.

⁶ TG AA II, 331.

die Idee einer geistigen Welt? Für Swedenborg durch eine Offenbarung bzw. durch einen Begriff. Kant genügt das nicht. Er versucht, eine erfahrungsmäßige Basis für ein „immaterielles Reich“ zu geben, indem er auf die Erfahrung der Moralität rekurriert: „Eine geheime Macht nöthigt uns unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach Willkür zu richten, ob diese gleich öfters ungerne geschieht und der eigennütigen Neigung stark widerstreitet.“⁷ Daher sieht sich der Mensch „in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen.“⁸ Diese Nötigung des Willens, d.h. der geistigen Substanz des Menschen, ist gleichzusetzen mit dem sittlichen Gefühl, wobei ihre Ursache in der „thätigen Kraft“ liegt, d.h. in der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung der immateriellen Wesen, wodurch „[...] die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen ihres Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet [...]“⁹ Eine solche Sichtweise der immateriellen Substanz des Menschen hat auch den Vorteil, dass sie nach der Trennung von Leib und Seele im Tod, für letztere eine Fortsetzung der bereits im irdischen Leben vorhandenen Verknüpfung mit den übrigen immateriellen Seelen konstatieren kann. Die Folgen der im Leben geübten Sittlichkeit wären dann nicht aufgehoben, sondern fänden sich gemäß pneumatischer Gesetze im jenseitigen Lebenszustand als Wirkungen wieder, womit Kant mit der christlichen Morallehre völlig Hand in Hand geht.¹⁰ Bemerkenswert ist aber vor allem, dass sich so das Problem der ausgleichenden Gerechtigkeit, d.h. der Proportionierung von Moral und Glück, von alleine, d.h. durch den Universalnexus auf „naturgesetzliche“ Weise und ohne Rekurs auf einen göttlicher Richter (cf. die drei Fassungen des sogenannten „moralischen Gottesbeweises“⁶)¹¹ lösen lässt.¹²

⁷ TG AA II, 335.

⁸ TG AA II, 335.

⁹ TG AA II, 335.

¹⁰ TG AA II, 336 Anm.

¹¹ Die erste Fassung findet sich in der KrV A 811; 813; 815; die zweite in der KpV A 226–227; die dritte in der KU A 425–428. Cf. Giovanni Sala, „Wohlverhalten und Wohlergehen,“ in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, ed. Ulrich L. Lehner et Ronald K. Tacelli (Nordhausen, Bautz, 2005), 385–451.

¹² TG AA II, 337.

Im dritten Hauptstück des zweiten Teiles, dem praktischen Syllogismus seiner Abhandlung, nach dem Aufweis der Widersprüchlichkeit der swedenborgschen Geisterlehre, erklärt Kant, dass eine Erkenntnis der Geisterwelt unnütz und unwichtig sei. Dagegen sei von Bedeutung, was *wichtig zu wissen sei und was nicht*, denn „[...] um vernünftig zu wählen, muß man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen.“¹³ Erst die Einsicht in die Unmöglichkeit der Geisterkommunikation reinigt daher die Philosophie und macht sie zur Weisheitslehre. Alle Fragen, die Swedenborg anrührt, unter anderem etwa auch die der Vorherbestimmung, d.h. die *providentia specialissima*, bringen zwar „anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Speculation“, allerdings sind sie nur „Scheineinsichten“.¹⁴ Dies hat auch eine klare Aussage zur *Vorsehung* zur Folge: Die Konstatierung einer speziellen Vorsorge im Ursache-Wirkung-Schema ist nicht herzustellen, da sie nicht aus der Erfahrung genommen werden kann. Auch alle Theorien über die Zusammenarbeit von Körper und Seele sind „[...] niemahls etwas mehr als Erdichtungen“.¹⁵ Die sittlichen Bestimmungen im Herzen des Menschen führen ihn dagegen zu seiner „Bestimmung“, seinem Endzweck, weswegen der Rekurs auf eine Geisterwelt für Kant ebenso unnötig ist wie der auf eine postmortale Existenz¹⁶ als Hinweis auf eine ausgleichende Gerechtigkeit: „Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?“¹⁷ Der berühmte Schlusssatz seines Werkes „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“¹⁸, den er aus Voltaires „*Candide*“ zitiert, bringt noch einmal zum Ausdruck, dass Vorsehung, Vorherbestimmung etc. „Scheineinsichten“ sind, deren Kenntnis für den Kant der „*Träume*“ unwichtig ist. Entscheidend ist, das Glück selbst zu besorgen, d.h. moralisch zu handeln, womit sich bereits der *Primat der praktischen Vernunft* andeutet.¹⁹

¹³ TG AA II, 369.

¹⁴ TG AA II, 370.

¹⁵ TG AA II, 371.

¹⁶ TG AA II, 373: „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen.“

¹⁷ TG AA II, 372.

¹⁸ TG AA II, 373.

¹⁹ Cf. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*.

„VON DEN VERSCHIEDENEN
RACEN DER MENSCHEN“ (1775)

Entgegen der Meinung Maupertuis', die Züchtung von edlen, intelligenten und rechtschaffenen Menschen sei genetisch möglich, führt Kant bereits in dieser als Vorlesungsprogramm 1775 gedruckten Schrift das Prinzip ein, das er in seiner Geschichtsphilosophie weiter entfaltet, nämlich den Antagonismus von Gut und Böse. Beide „Triebfedern“ setzen im Menschen Kräfte frei und entwickeln seine Fähigkeiten, bringen ihn zu seiner Bestimmung. Die „weisere Natur“ hat es nach Kant verhindert, dass eine genetische Züchtung des „sittlichen“ Menschen überhaupt möglich ist,¹ da Moralität die Anstrengung des Menschen selbst erfordert. Doch neben der offensichtlichen Präventivfunktion der Vorsehung, die allerdings nicht aktualistisch, sondern naturgesetzlich zu verstehen ist, ist die Frage nach der Entwicklung der Arten, vor allem der Unterarten des Menschen ein sonst von der Physikotheologie und ihrem Rekurs auf die Vorsehung besetztes Feld. Dieses versucht nun Kant zu okkupieren, indem er die Vorsehung wie Wolff auf einen Uranfang reduziert und die eigentliche Entwicklung weltimmanent beschreibt. Der Ursprung der verschiedenen Menschenrassen ist für ihn in der Entfaltung verschiedener Uranlagen zu sehen, die auf Umwelteinflüsse unterschiedlich reagieren. Die „Fürsorge“ der Natur—ein Prädikat, das in der Schulphilosophie der Vorsehung zugeschrieben wird—hat allen Dingen Anlagen eingestiftet, die sie für zukünftige Umstände ausrüsten. Die Entwicklung der Arten ist demnach für Kant nur eine Entfaltung der Erbanlagen, die die Vorsehung eingestiftet hat,² womit der Zufall ausgeschlossen wird. Es ist

¹ AA II, 431.

² Beim Menschen nennt Kant etwa den Einfluß von Sonne und Luft. AA II, 435f.

wiederum eine ordinative Vorsehung am Werk, die Gesetze institutionalisiert, um die Anwendung den kontingenten Umweltbedingungen zu überlassen.³

³ AA II, 434; 435: „Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet ansehen. [...] Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam angeboren und dafür gemacht zu sein schiene.“

VIERTER TEIL
DER „KRITISCHE“ KANT

DER „KRITISCHE“ KANT IM ÜBERBLICK

Schon zu Lebzeiten Kants wird die kritische Philosophie kontrovers diskutiert. Bis heute ist sie heftig umstritten.¹ Kant ist, wie er zugesteht, zwar angeödet von der „wurmstichigen“² Schulphilosophie wolffischer Prägung, aber er unternimmt seine Kritik des menschlichen Vernunftvermögens in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ (A: 1781; B: 1787) vor allem, um den Boden zu den „majestätischen sittlichen Gebäuden“, der durch allerlei „Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft“ untergraben worden war, metaphysisch neu zu legen.³ Die Motivation Kants besteht demnach darin, *apriorisches* Wissen zu fundieren, um die Moral zu retten. Dabei dienen ihm die Ideen der reinen Vernunft (Welt, Seele, Gott) dazu, eine systematische Einheit theoretischer Überlegungen herzustellen, welcher die Erfahrung bedarf.⁴ In der praktischen Philosophie zeigt er hingegen den Primat des Handelns auf und eruiert die drei Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als dessen unabdingbare Grundlagen.

Die Naturwissenschaft hat, so stellt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der „*Kritik der reinen Vernunft*“ von 1787 fest, diesen Weg bereits eingeschlagen, indem sie sich des Prinzips der Teleologie bedient. Die Naturwissenschaft geht demnach mit der Vernunft in der einen, mit dem erdachten Experiment in der anderen Hand an einen Gegenstand heran, „[...] zwar um von ihr belehrt zu werden“ in der Art „eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu

¹ Die kritische Philosophie Kants wird von Giovanni Sala etwa als „auf halbem Wege stehen gebliebene“ Transzendentalphilosophie charakterisiert, die aufgrund ihres agnostischen Gehalts für die Theologie unbrauchbar ist (Cf. Sala, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*). Aloysius Winter, Norbert Fischer, Francois Marty und andere hingegen bezeichnen sie als „christlich inspirierte Philosophie“, die apologetischen Wert besitzt (Cf. Norbert Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus* (Freiburg: Herder, 2005); Ulrich L. Lehner, „Theologia Benedictina ac Kantiana. Zur Kant-Rezeption der Benediktiner Ildefons Schwarz und Ulrich Peutingers,“ *ibid.*, 234–261).

² KrV A X.

³ KrV B 376.

⁴ KrV B 709.

antworten, die er ihnen vorlegt.“⁵ D.h. die Vernunft kann nur ablesen, was sie zuvor in die Dinge hineinträgt, womit bereits das ganze Programm der Kritik ausgesprochen ist, da dies notwendig auf die Frage führt, wie synthetische Urteile *a priori* überhaupt möglich sein können. Kant stellt heraus, dass von Gegenständen *a priori* nur etwas prädiert werden kann, wenn sich die Gegenstände nach der Beschaffenheit der menschlichen Anschauung richten.⁶ Dieser Idee folgend kommt es zur Aufspaltung der Wirklichkeit in *Erscheinungen* (*phänomena*) und *Dinge an sich* (*noumena*), vor allem um das Unbedingte zu „retten“, das nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann, wenn sich die Erfahrungserkenntnis nach den *Dingen an sich* richtet. Alle Erfahrung richtet sich für Kant auf „Erscheinungen“ der wirklichen Welt, die in ihrem Wesen dem menschlichen Verstand unzugänglich bleiben, da dessen Gegenstandsbereich auf das Feld möglicher Erfahrung unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit beschränkt ist. Auf der einen Seite hat die „*Kritik der reinen Vernunft*“ damit einen *negativen* Nutzen, insofern das Wissen auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt wird, auf der anderen Seite setzt sich diese negative Seite *positiv* in der praktischen Vernunft um, weil sie der Moralität ein Handlungsfeld eröffnet, das von der Spekulation unbelastet ist.⁷ Aufgrund der Aufteilung in eine *phänomenale* und eine *noumenale* Welt gibt es für Kant daher auch kein Dilemma von Naturgesetzlichkeit und Freiheit, da Letztere dem Bereich der *Dinge an sich* angehört, die Naturgesetze aber nur „relativ auf das Subject“ existieren, also der deterministischen Erscheinungswelt angehören.⁸ Daher müssen entsprechend Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden,

[...] und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher als eine hyperphysische, d.i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber [...] Denn das wäre ein Princip der faulen

⁵ KrV B XIII–XIV.

⁶ KrV B XVIII f.

⁷ KrV B XXV: „Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen wäre eben so viel als zu sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewaltthätigkeit [...] einen Riegel vorzuschieben [...]“

⁸ KrV B 164: „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit nothwendig auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt.“

Vernunft (*ignava ratio*), alle Ursachen, deren objective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen.⁹

Auch die Idee des *Universalnexus*, der von der Schulphilosophie als weltimmanenter Beweis der Vorsehungslehre angesehen wurde, wird mit einer derartigen Erkenntnismetaphysik nivelliert. Denn wenn Kant in der dritten Analogie der Erfahrung in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ davon spricht, dass die Substanzen in einer „dynamischen Gemeinschaft“ untereinander stehen, welche die Wechselwirkung und die Zustandsänderungen erst erkennbar macht,¹⁰ so setzt er sich doch scharf von Leibniz und Wolff ab, für die Gott diese Verknüpfung *objektiv* und *konstatierbar* gestiftet hat.¹¹ In Kants transzendentalidealistischem System ist das providentielle Handeln mit der Erklärung der Objektwelt zu Phänomenen verschwunden. Die Erscheinungen stehen vielmehr in einem nur mehr *gedachten* Nexus zur Apperzeption,¹² d. h. zum erkennenden Subjekt. Einen realen Universalnexus der Dinge untereinander und zu Gott kann es nicht geben.¹³ Ein derartiges Konnexionsprinzip wird von Kant nicht auf eine göttliche Einrichtung zurückgeführt, sondern einzig als *denknotwendig* bestimmt.¹⁴ Die regulative Vernunftidee *Welt*, d. h. die *Einheit des Weltganzen*, zeigt dies deutlich.¹⁵ Sie ist für Kant eine Folgerung aus der dritten Analogie der Erfahrung. Die Analogie des Universalnexus ist denknotwendig, um empirisch die Koexistenz von Entitäten zu erfahren, und nur von dieser Erfahrung kann man rückwirkend auf die „Idee“ einer Welt als Einheit gelangen.¹⁶

Neben der *Weltidee*, die eine Ähnlichkeit mit der Nexuslehre der Schulphilosophie besitzt, sind auch die Ideen von *Gott* und *Seele* zu nennen. Die „*Prolegomena*“ weisen auf die Bedeutung des rechten Ideenverständnisses hin. Im dritten Teil, der von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft handelt, gesteht Kant, dass sich eine anthropomorphis-

⁹ KrV B 800–801.

¹⁰ KrV B 256–260.

¹¹ KrV B 293.

¹² Scheliah, *Der Glaube*, 127; Heinz Heimsoeth, „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich,“ in Idem, *Studien zur Philosophie Kants* (Köln: Universitätsverlag, 1956), 227–257.

¹³ Kaulbach, *Immanuel Kant*, 156.

¹⁴ KrV B 262–263.

¹⁵ Grundlegend ist hierzu Joseph Schmucker, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bonn: Bouvier, 1990); Roberto Torretti, „Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant,“ *Kant-Studien* 62 (1971): 77–97.

¹⁶ KrV B 265–266.

tische Gotteslehre leicht in intrinsische Widersprüche verwickelt,¹⁷ weswegen er den Begriff des *symbolischen Anthropomorphismus* einführt. Dieser kann genau auf der Grenzlinie des legitimen Vernunftgebrauchs, d. h. zwischen empirischen Urteilen und Vernunfturteilen, bestehen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind.¹⁸

D. h., dass dem so vorgestellten Gott¹⁹ keine Eigenschaften *per se* zugesprochen werden können, durch die Gegenstände der Erfahrung gedacht werden (Substanz etc.). Durch die *Relationsvorstellung* Gottes zur Welt entsteht ein Anthropomorphismus, der nach Kant als *symbolisch* zu qualifizieren ist, da er sich nur auf die Sprache, nicht auf das unaussagbare Gottessubjekt bezieht.²⁰ Das höchste Wesen bzw. der höchste Verstand, den man sich als Ursache denkt, ist nötig, um die Welterfahrung „durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben“,²¹ wobei die Vernunft als Verursachung dem höchsten Wesen nicht dogmatisch, sondern nur analog prädiiziert werden kann. In der „*Kritik der reinen Vernunft*“ hatte es Kant ähnlich formuliert.²²

Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich

¹⁷ ProL AA IV, 356.

¹⁸ ProL AA IV, 357.

¹⁹ OP AA XII, 32: „Wenn auch Gott bloß als Gedankending (*ens rationis*) in der Philosophie angesehen werden soll so ist es doch nothwendig dieses und alle ihm beygelegte Prädicate der reinen Vernunft aufzustellen die analytisch aus dieser Idee hervorgehen: es mag auch eine solche Substanz die in ihrem Begriffe die Idee von einer Person die höchste so wohl technisch practische als auch moralischpractische Vollkommenheit und ihr gemäß Causalität vereinigt doch nothwendig aufgestellt und kan nicht übersehen werden man mag nun annehmen sie existire oder nicht. Wenn es gleich ‚Thoren sind die in ihrem Herzen sagen es ist kein Gott‘ so mögen sie immer unweise seyn es liegt ihnen doch ob über diesen Begriff und das was er in sich enthält nicht vorsetzlich unwissend seyn zu wollen wie das denn überall der Fall für die Critik der reinen Vernunft ist, die von keinem Philosophen in ihrem, es sey theoretischen oder practischen Gebrauch übergangen werden kann.“

²⁰ ProL AA IV, 357.

²¹ ProL AA IV, 359.

²² KrV B 854–855: „[...] Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen.“

nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne.²³

Nach Kant muss man also einen höchsten, intelligenten Welturheber annehmen,²⁴ weil ansonsten „[...] die empirisch-wissenschaftliche Suche nach systematischer Einheit der Natur mit Aussicht auf Erfolg“ unmöglich ist.²⁵ Hier wird deutlich, wie die Thematik von *Vorsehungsbeweisen* durch eine *subjektorientierte Erkenntnismetaphysik*, eine „Inversion der Teleologie“, hinfällig wird.²⁶ Erst in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ werden aus den Ideen, die zur „Orientierung im Denken“ dienen, *Postulate*, d.h. Forderungen ohne die moralisches Handeln nicht möglich wäre, und erhalten damit ihre Prävalenz vor den Ideen der reinen Vernunft.²⁷ Im Beschluss der praktischen Vernunftkritik ist auch die berühmteste Textstelle zur Vorsehung anzutreffen. Kant spricht davon, dass nur zwei Dinge „das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen, nämlich der „bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“²⁸ Beide findet der Mensch unmittelbar in sich vor und verknüpft sie mit seinem Bewusstsein. Der „bestirnte Himmel“, d.h. das Eingeständnis der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfung

[...] erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer.²⁹

Der Mensch wird demnach durch die Erkenntnis des *Universalnexus* zur Vorstellung des Zusammenhangs aller Dinge geführt und von einer existentiellen Nabelschau befreit. Er sieht die den gesamten Kosmos

²³ Prol AA IV, 357.

²⁴ KrV B 725–726: „Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges.“

²⁵ Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 156.

²⁶ Breil, *Der kosmologische Gottesbeweis*, 161.

²⁷ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 97f.

²⁸ KpV AA V, 161–162.

²⁹ KpV AA V, 162.

umgreifende Verknüpfung der Vorsehung ein und begreift sich nun als Instrument bzw. Objekt eines göttlichen Planes.³⁰ Erst das „moralische Gesetz“, welches das Individuum *in sich* als Faktum vorfindet, verleiht ihm angesichts des *nexus universalis* eine unendliche Erhöhung, einen unendlichen Wert. Der Mensch wird zum von der Vorsehung herausgehobenen moralischen Subjekt. In einem Nachlassfragment schreibt Kant das moralische Gefühl sogar einer Wirkung der Vorsehung zu.³¹

In den geschichtsphilosophischen Schriften verfährt Kant ähnlich und zeigt, dass Geschichte ohne providentiell bestimmtes Ziel sinnlos ist und moralisches Handeln erschwert, weshalb die Vorsehung als zusätzliches „Postulat“ angesehen werden kann, womit das von der Aufklärungsphilosophie so betonte „Dogma“ von der Vorsehung kritisch neu ausgelegt wird.³² Die geschichtsphilosophischen Schriften, die vor allen anderen die Vorsehungsfrage berühren, sind damit nur vor dem Hintergrund der Vernunftideen und der Postulatenlehre zu verstehen.³³

Das „*Opus postumum*“, Kants unveröffentlichte Konvolute aus den letzten Lebensjahren, die aufgrund ihres fragmentarischen Charakters Interpretationsschwierigkeiten bereiten, stellt schließlich fest, dass man eine Kausalität außerhalb des Subjekts annehmen müsse, die dem Subjekt als richtende Instanz gegenübersteht. „Diese unerklärliche innere Beschaffenheit entdeckt sich durch ein Factum, den kategorischen Pflichtimperativ (*nexus finalis*) Gott [...]“³⁴ Dieser *Nexus finalis* ist aber als Verknüpfung zum Endzweck Teil des Vorsehungsvokabulars. Als Folge des kategorischen Imperativs muss eine derartige, durch die Vorsehung geknüpfte Beschaffenheit „eingerräumt werden und allen Menschenpflichten müssen als göttliche Geboten, schlechthin Folge geleistet werden.“³⁵ Der Begriff von Gott umfasst im „*Opus postumum*“

³⁰ Cf. NTH AA I, 353–354.

³¹ Nachlass zur Schrift „*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*“, in: AA XX, 168: „Das moralische Gefühl *applicirt* auf seine eigenen Handlungen ist Gewissen [...] Es hat uns wohl die Vorsehung dieses Gefühl um der allgemeinen Vollkommenheit willen gegeben doch so daß sie nicht in der Größe gedacht wird so wie wir den Geschlechtertrieb zur Fortpflanzung haben ohne sie zu *intendiren*.“

³² Scheliha, *Der Glaube*, 120.

³³ Zotta, *Immanuel Kant*, 179.

³⁴ OP AA XXI, 25.

³⁵ OP AA XXI, 25; cf. auch OP AA XII, 30: „Die Realität des Freyheitsbegriffs kann also nicht direct (unmittelbar) sondern nur indirect durch ein Mittelprincip dargelegt und bewiesen werden: und eben so der Satz: ‚es ist ein Gott‘ nämlich in der menschlichen, moralisch practischen Vernunft eine Bestimmung seiner Handlungen in der Erkenntnis aller Menschenpflichten als (gleich als) göttlicher Gebote: ‚wir sind ursprünglich göttlichen Geschlechts“ Cf. auch *ibid.*, 37: „Nicht als ob man dazu

das *ens summum*, die *summa intelligentia*, aber auch die „Urquelle alles dessen was unbedingt Zweck seyn mag (*summum bonum*) das Ideal der moralisch practischen Vernunft und allem was diesem zur Regel dienen kann“.³⁶ Die Zweckhaftigkeit der Welt muss also auf einen Urheber zurückgeführt werden, der wiederum das höchste Gut darstellt, das höchste Ideal. Darüber hinaus ist Gott aber auch „Urbild (*archetypon*) und Architekt der Welt aber obzwar nur in unendlicher Annäherung“,³⁷ womit Kant wohl auf die immer unzulängliche Analogie zwischen Gott und Geschöpf hinweisen will. Dass er ihn aber als Architekten bezeichnet, den man „nie von Angesicht zu Angesicht“³⁸ schaut, zeigt, dass er die Prädizierung als „Weltseele (*anima mundi*)“ oder „Weltgeist (*spiritus*, nicht *demiurgus*)“³⁹ als inadäquat und den Begriff des höchsten Wesens geradezu aufhebend versteht. Dies findet auch in folgendem Bekenntnis Bestätigung: „Es findet kein actives Gegenverhältnis von Gott und der Welt statt“,³⁹ weil Gott eben ein *ens rationis* ist.⁴⁰ Die *Verknüpfung von Welt und Gott*, die in der Theologie die Vorsehung als Oberbegriff für alles Handeln Gottes in der Welt hat, scheint gerade dem alten Kant ein besonderes Problem geworden zu sein.⁴¹

eine besondere, Gesetze promulgierende Person voraussetzen müßte sondern in der moral. practischen Vernunft liegen sie es ist eine solche Vernunft im Menschen die moralisch-practische Vernunft gebietet gleich als eine Person categorisch durch den Pflichtimperativ.“

³⁶ OP AA XXI, 33.

³⁷ OP AA XXI, 33.

³⁸ OP AA XXI, 33.

³⁹ OP AA XXI, 36.

⁴⁰ OP AA XXI, 51: „Der categorische Imperativ realisirt den Begriff von Gott, aber nur in moralisch practischer Rücksicht nicht in Ansehung der Naturgegenstände.“ Ibid., 64: „Es ist ein Gott.—Denn es ist ein categorischer Pflichtimperativ vor dem sich alle Knie beugen die im Himmel auf Erden etc. sind und dessen Name heilig ist ohne daß eine Substanz angenommen werden darf welche dieses Wesen für die Sinne repräsentirte—ohne wie Spinoza als repräsentativ von dieser Idee anzunehmen als welches Schwärmerey seyn würde.“ Ibid., 151: „Der Satz: es ist ein Gott ist eine nothwendige Hypothese der reinen practischen Vernunft. Er ist auch der höchste Grundsatz der Transcendentalphilosophie gleich dem Grundsätze welcher Mathematik.“

⁴¹ OP AA XXI, 50; zu Kants Begriff der Weltseele bzw. des Weltganzen cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 143–196.

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND METAPHYSIK

Religionsphilosophisch bzw. theologisch wird das Thema Providenz am ausführlichsten in den von Pölitz überlieferten Vorlesungsnachschriften behandelt. Folglich bieten diese auch den Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen über Kants religionsphilosophische Vorsehungslehre. Im Anschluss wird die *Religionschrift* unter diesem Gesichtspunkt betrachtet.

In der Pölitz'schen Metaphysikvorlesung, deren Datierung zwischen 1773 und 1781 schwankt, stellt Kant von Beginn an die Frage nach Gott als Ziel der Metaphysik dar. Die Erscheinungen der Welt regen nach Kant zur Frage nach einer ersten Ursache an, die prinzipiell vom Begriff Gottes unterschieden ist. Denn dieser ist eine *supramundane* Intelligenz, welche die Vernunft nie umgreifen kann.¹ Die Existenz Gottes und die postmortale Existenzweise sind für Kant bereits *notwendige Hypothesen der Vernunft*, die in einem subjektiven Glauben gründen. Bedeutung hat dieser vor allem für die praktische Vernunft.² Wie Cudworth argumentiert auch Kant, dass Gottes Dasein und Vorsehung nicht einwandfrei demonstrierbar sein dürfen.³ Wäre dies der Fall, würde Gott als Rächer hinter jeder Handlung gedacht, was nicht nur die Möglichkeit moralischer Handlungen aufheben, sondern auch Gottes

¹ PöM AA XXVIII, 303.

² PöR AA XXVIII, 996: „Der Gegenstand ist zu sehr erhaben, um darüber speculiren zu können; vielmehr können wir durch Speculation irre geführt werden. Aber unsere Moralität bedarf dieser Idee, um derselben Nachdruck zu geben. Sie soll auch nicht gelehrter, sondern besser, rechtschaffener und weiser machen. Denn giebt's ein oberstes Wesen, das uns glücklich machen kann und will; giebt's ein anderes Leben; so bekommen unsere moralischen Gesinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unser sittliches Verhalten wird dadurch mehr befestiget. Doch findet auch unsere Vernunft ein kleines speculatives Interesse daran, das aber, im Vergleiche mit jenem praktischen, von sehr geringem Werthe ist. Unsere Vernunft bedarf nämlich immer eines Höchsten, um darnach das minder Hohe abzumessen, und zu bestimmen.“

³ Cf. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 880: „[...] so were there no such Difficulties to encounter with, no Puzzles and Entanglements of things, no Temptations and Tryals to assault us; Vertue would grow Languid.“

Dasein instrumentalisieren würde.⁴ Daher ist für Kant der subjektive Glaube der moralphilosophischen Methode

[...] in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration. Denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn ich auf eine mathematische Demonstration alles verwetten sollte, so möchte ich doch stützen; denn es könnte sich doch wohl etwas finden, wo der Verstand geirrt hätte.⁵

Der Offenbarungsreligion steht die rationale Theologie gegenüber, die dem Bedürfnis der Vernunft entspringt und sich aufteilen lässt in das Bedürfnis der reinen Vernunft als *theologia transcendentalis*, das der empirischen Vernunft als *theologia naturalis* und das der praktischen Vernunft als *theologia moralis*.⁶ Dabei scheint es Kants vordringliches Anliegen zu sein, die Transzendenz Gottes zu betonen und die Rede über ihn auf reine Vernunftbegriffe ohne Beimischung von Erfahrung zu beschränken. *Transzendente Theologie* kann daher nicht danach fragen, ob Gott einen freien Willen besitzt, weil diese Fragestellung bereits durch erfahrungsmäßige Kategorien „verunreinigt“ ist. Sie kann daher auch nicht zur Erkenntnis Gottes vordringen, sondern *allein negativen Nutzen* haben, insofern sie begrifflich auf ein Urwesen kommt und erfahrungsmäßige Begriffszuschreibungen an dieses Wesen verhindert.⁷ Die *natürliche Theologie* wendet dagegen legitim nur Begriffe der inneren Sinne auf Gott an, so dass Gott allein als höchste Intelligenz betrachtet werden kann. Die natürliche Theologie ist in die Kosmotheologie und die Physikotheologie zu differenzieren. Erstere leitet sich aus den allgemeinen empirischen Prinzipien ab, Letztere aus einer bestimmten Beschaffenheit der Welt. Dabei bemerkt Kant auch: „Die reizendste Theologie ist die Physikotheologie und die Moraltheologie.“⁸

Die Einzigartigkeit des transzendentalen Ideals

Kant betont die Einzigartigkeit des transzendentalen Ideals, d.h. Gottes, gegenüber einer Mehrzahl von Ideen als regulativen Prinzipien.⁹ Dieses *Ideal* muss man sich als ein vollkommenes, mangelfreies Wesen

⁴ PöR AA XXVIII, 1083.

⁵ PöM AA XXVIII, 304.

⁶ PöM AA XXVIII, 305.

⁷ PöM AA XXVIII, 306; 308–326.

⁸ PöM AA XXVIII, 307.

⁹ PöR AA XXVIII, 994.

(transzendente Vollkommenheit), als Inbegriff aller Realitäten (physische Vollkommenheit) sowie als höchstes Gut (praktische Vollkommenheit) vorstellen.¹⁰ Da die Existenz Gottes theoretisch nicht widerlegt werden kann, und im Praktischen der Begriff Gottes erst *möglich* wird, ist folglich auch Religion *immer* möglich.¹¹ Die Theologie darf dieser Erkenntnis entsprechend aber Gott nicht als Erklärungsgrund naturkausaler Zusammenhänge missbrauchen. Dagegen darf die Frage nach der *Beständigkeit* der Naturgesetze ganz legitim auf die Idee des höchsten Wesens als Gesetzgeber zurückführen.¹² Diese Aufgabe hatte in der Schultheologie die *Vorsehung* im Akt der *conservatio*.

Während die *transzendente Theologie*, die gegen den Atheismus gerichtet ist, ganz *a priori* vorgeht, ist in der *natürlichen Theologie* nach Kant „schon einigermaßen Erfahrung mit eingemischt“.¹³ Theologie *mus*s aber in eine natürliche Theologie einmünden, da sonst nur der Schluss auf eine *prima causa* im Sinne des Deismus möglich wäre, jedoch kein lebendiger Theismus, der Gott als *summum bonum* erreicht.¹⁴ Gott nur als Welturheber oder Beherrscher zu sehen, erweckt für Kant keinen Einfluss auf den Menschen. Doch wenn er als höchstes Gut verstanden wird, ruft er beim moralisch Handelnden ein Interesse hervor, „[...] an einem Wesen, das unser Wohlverhalten belohnen kann; und daher erhalten wir starke Triebfedern, die uns zur Beobachtung der sittlichen Gesetze bestimmen. Dies ist eine höchst nothwendige *Hypothesis*.“¹⁵ Auch wenn damit das *Wissen* um Gott ausgeschaltet ist, so bleibt doch die *moralische Fundierung des Glaubens*, die in den moralischen „Theismus“ mündet, weil hier keine blinde Erstursache, sondern Gott als das höchste Gut gedacht wird.¹⁶ Dieser Glaube ist auf das *fundamentum inconcussum* der Moral gebaut, d.h. der Mensch erkennt in sich die Pflichten des Sittengesetzes und wird von diesen genötigt, seinen Neigungen zu widerstehen, sowie eine höchste Instanz als Urheberin

¹⁰ PöR AA XXVIII, 994f.

¹¹ PöR AA XXVIII, 998f.

¹² PöR AA XXVIII, 997.

¹³ PöR AA XXVIII, 1001.

¹⁴ PöR AA XXVIII, 1002.

¹⁵ PöR AA XXVIII, 1002–1003. Cf. KrV A 806 bzw. Sala, „Wohlverhalten und Wohlergehen“.

¹⁶ PöR AA XXVIII, 1010–1011: „Aber gesetzt, daß dieser nicht richtig wäre; müssen wir deshalb die Erkenntniß von Gott aufgeben? Ganz und gar nicht; denn es fehlte uns weiter nichts, als das Wissen, daß ein Gott sey, aber es bliebe uns noch ein überaus großes Feld übrig, nämlich: zu glauben, daß ein Gott sey. Diesen Glauben werden wir von moralischen Principien a priori ableiten.“

der Pflichten anzuerkennen.¹⁷ Dieser Gottesbegriff ist—nach Ansicht Kants—dank seiner transzendentalen Ausrichtung von den Anthropomorphismen der dogmatischen Theologie befreit, so dass er auch dem „skeptischen“ Atheisten annehmbar wird.¹⁸ Die Kosmotheologie leistet daher nur einen Beitrag zur *Vermittlung* des theistischen Gottesbegriffs im Überschnitt von der Weltursache zum *intelligenten* Welturheber,¹⁹ nicht aber zu seiner Fundierung.

*Kants Verständnis von Schöpfung und Vorsehung*²⁰

Schon Kants Schüler Reinhold Jachmann (1767–1843) fiel die besondere Wertschätzung der Schöpfung durch seinen Lehrer auf:

Wie oft ließ sich Kant, wenn er mit seinen Freunden über den Bau des Weltgebäudes sprach, mit wahren Entzücken über Gottes Weisheit, Güte und Macht aus! [...] Ein einziges solches Gespräch über Astronomie, wobei Kant stets in hohe Begeisterung geriet, mußte nicht nur einen jeden überzeugen, daß Kant an einen Gott und eine Vorsehung glaubte, sondern es hätte selbst den Gottesleugner in einen Gläubigen umwandeln müssen.²¹

Der Begriff des Urwesens

Um über die Welt sinnvoll reden zu können, reicht es für Kant nicht aus, über sie einfach nachzudenken, da solches Nachsinnen nur die Gegenstände als Erscheinungen erreicht. Es muss die Vernunft also ein hinter den Erscheinungen liegendes „*Substratum*“ als Ursache denken.²² Diese apriorische Grenze der Vernunft ist der *Grenzbegriff eines Urwesens*, von dem als *ens originarium* alle anderen abhängen.²³ Die Vernunft setzt dieses auch *ens realissimum* genannte Wesen als notwendige Bedingung allen Denkens voraus.²⁴ Damit setzt sich Kant

¹⁷ PöR AA XXVIII, 1012.

¹⁸ PöR AA XXVIII, 1012.

¹⁹ PöR AA XXVIII, 1047ff.

²⁰ Cf. Stephanie Bohlen, *Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003), passim.

²¹ Rudolf Malter (ed.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch* (Hamburg: Meiner, 1990), 232.

²² PöM AA XXVIII, 339 u. Zum Gottesgedanken Kants cf. auch Harald Schöndorf, „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?“, *Kant-Studien* 86 (1995): 175–195.

²³ PöM AA XXVIII, 308.

²⁴ PöM AA XXVIII, 311: „Das All der Realität liegt also in Einem Wesen zum

vom Wolffischen Gottesbeweis aus der Kontingenz ab. Es geht ihm eben nicht darum, von kontingent Seienden auf ein Notwendiges, nämlich Gott, zu schließen, da der Begriff der absoluten Notwendigkeit dem menschlichen Intellekt uneinsehbar ist und folglich auch seine Prädizierung von Gott. Aus der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens folgt für Kant demnach nicht seine Existenz,²⁵ womit er an die Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ erinnert.²⁶ Die Hypothese von der Existenz Gottes besitzt aber eine Notwendigkeit, die von der Vernunft angenommen werden muss „als wenn wir es durch die Vernunft eingesehen und objectiv dargethan hätten.“²⁷ Sie bleibt aber ein *als ob*.²⁸ Der Ursprung der Dinge muss ebenso auf eine *freie Handlung* zurückgehen,²⁹ da eine Notwendigkeit keine *neue* Handlung, also die Welt, entstehen hätte lassen können. Freiheit setzt aber Verstand voraus, woraus man auf eine höchste Intelligenz schließen kann. Daher ist Gottes Allgegenwart in der Schöpfung für Kant auch nicht im Sinne eines *commercium* mit der Welt zu verstehen, sondern nur als deren verstandesmäßige, erste Ursache.³⁰

Zur *Verdeutlichung* dieser ersten Ursache *als* Gottesidee ist für Kant die Physikotheologie von Nutzen, weil sie *Anschaulichkeit* besitzt. Der physikotheologische Beweis ist aus der Welterfahrung genommen. Er versucht, das Handeln einer ersten Ursache in der Natur aufzudecken und es mit Prädikaten, die klassischerweise der Vorsehung zugeschrieben werden, zu benennen.³¹ „Dogmatisch“ aus der Existenz von bestimm-

Grunde; alle Dinge sind in diesem All enthalten, und sie können durch Einschränkungen dieser Realität bestimmt werden. Dieses gründet sich zum Theil auf den Satz: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. Dieser Satz zeigt doch wenigstens, daß alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität seyn müsse, und alsdann kann man auch erst darüber reflectiren; denn das Denken ist ja nur eine Reflexion dessen, was gegeben ist. Also muß der Inbegriff aller Realität erst gegeben seyn, damit man etwas denken kann.—Es kann kein anderer Beweis von dem Wesen, dessen Begriff das All der Realität in sich faßt, gegeben werden, als daß es nur eine nothwendige Hypothese sey.“

²⁵ PöM AA XXVIII, 311.

²⁶ KrV B 620–630. PöM AA XXVIII, 312; cf. Schmucker, *Das Problem der Kontingenz*, 87; 92; 105–106.

²⁷ PöM AA XXVIII, 313.

²⁸ Zur Interpretation dieses Begriffs Kantischen Denkens cf. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*; Klaus Ceynowa, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers „Philosophie des Als Ob“* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993).

²⁹ PöM AA XXVIII, 335.

³⁰ PöM AA XXVIII, 338.

³¹ Etwa das Prädikat „fürsorgend“. PöM AA XXVIII, 316–317: „Dieser Beweis ist

ten Naturverläufen oder Begriffen auf eine Allmacht zu schließen, ist nach Kant aber illegitim.³² Man kann nur auf eine *große* Macht schließen, nicht aber absolute Allmacht, da dieser Begriff wiederum der Erfahrung unzugänglich ist.³³ Der physikotheologische Beweis beruht daher auf einer empirischen Argumentationsführung. Deswegen kann er auch nie einen *definitiven Begriff* von Gott abgeben, „[...] denn die höchste Vollkommenheit kann mir nie in einer möglichen Erfahrung gegeben werden.“³⁴ Jede Physikotheologie ist daher jenseits ihrer Bedeutung als Anschauungshilfe eine „Dämonologie“.³⁵ Auf diesen Befund hatten auch Bayle und Rousseau hingewiesen.³⁶ Erst die praktische Vernunft führt auf einen gereinigten Gottesbegriff, der die Extreme der Theosophie, Dämonologie, Theurgie oder Idolatrie vermeidet,³⁷ und von *unbedingter* Qualität ist.³⁸ Hier wird ein Gott dargestellt, der die Moral als Endzweck der Welt festgesetzt hat, und daher die Welt durch seine *Vorsehung* regiert, um jedem Subjekt die Möglichkeit zu geben, moralisch zu handeln und sich so den Verdienst der Glückseligkeit zu erwerben.³⁹ Das Dasein Gottes und seiner Wirkungen kann daher nicht mehr als den Status eines—wenn auch notwendigen—Postulates besitzen.

dem Verstande des Menschen am allerangemessensten; er kultivirt unsere Vernunft bei der Erfahrung; wir lernen dadurch die Welt näher kennen. Dieser Beweis hat das Besondere an sich: daß er nicht allein einen Urheber darthut, sondern daß er auch diesen Urheber als einen weisen und nützlichen Urheber in seinen Werken schauen lässt. Dieser Beweis sollte jederman, auch dem Einfältigsten in der Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kanzeln kann er sehr gut angebracht werden. Allein für die Speculation und forschende Kraft ist er nicht hinreichend.“

³² PöR AA XXVIII, 1004.

³³ PöM XXVIII, 317: „Daß die Welt uns so erstaunlich groß vorkommt, kann wohl daher kommen, weil wir so sehr klein sind; so wie ein kleines Würmchen einen kleinen Wassertropfen für einen Ocean hält.“ PöR AA XXVIII, 1008: „Aus jedem Factum kann ich also nur auf eine große Macht, auf eine unermeßliche Macht schließen.“

³⁴ PöR AA XXVIII, 1008: „Wir müßten erst das ganze Weltall kennen, alle Mittel und alle Zwecke, die dadurch erreicht werden, ehe wir schließen könnten, daß unter allen möglichen Welten die gegenwärtige durchaus die vollkommenste, und eben daher der Beweis der höchsten Vollkommenheit ihres Urhebers sey.“

³⁵ D.h. die Physikotheologie führt nur auf einen komparativen Begriff von Gott, der grundsätzlich auch ein mächtiger Dämon sein könnte. Cf. KU AA V, 480.

³⁶ Cf. Bayle, *Gedanken*, 139; Rousseau, *Schriften II, Briefe vom Berge (Lettres écrites de la Montagne)*, 3. Brief, 74–75.

³⁷ KU AA V, 459–461.

³⁸ Diese Argumentation—auf analytische Weise vorgebracht und ohne Rekurs auf Kant—bringt ebenso Thomas Metcalf, „Omniscience and maximal power,“ *Religious Studies* 40 (2004): 289–306.

³⁹ PöR AA XXVIII, 1072: „Es muß demnach ein Wesen da seyn, welches selbst

Gott als Gesetzgeber, Regierer und Richter

Aber erst die Moralthologie vollendet das Geschäft der Vernunft und ermöglicht es, Gott als Gesetzgeber, Regierer⁴⁰ und Richter zu denken. Sie stellt das *summum bonum* vor, „[...] die Vereinigung der höchsten Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Fähigkeit, dieser Glückseligkeit würdig zu seyn.“⁴¹ Denn die höchste Intelligenz kann nicht ohne Ziel handeln. Ihr Ziel liegt in der Glückseligkeit als der Übereinstimmung von Handlung und Moral.⁴² Diese Glückseligkeit kann von Gott aber nur mitgeteilt werden, wenn die Handlungen des Menschen dem allgemeinen Zweck, d. h. der Moral, gleichförmig waren.⁴³ Damit wird die Güte Gottes durch das Sittengesetz begrenzt, dessen Übertretung aus der wesenhaften Gerechtigkeit Gottes heraus mit einer Strafe belegt werden muss (Strafgerechtigkeit), worauf bereits Stapfer hinge-

nach Vernunft und moralischen Gesetzen die Welt regiert, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzt hat, worin das seiner Natur treu gebliebene und durch Moralität einer fortdauernden Glückseligkeit würdige Geschöpf auch wirklich dieser Glückseligkeit theilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjectiv nothwendige Pflichten, die ich als vernünftiges Wesen zu leisten schuldig bin, ihre objective Realität. Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott, entweder ein Phantast, oder ein Bösewicht seyn. Ich müßte meine eigene Natur und ihre ewigen moralischen Grundsätze verläugnen; ich müßte aufhören, ein vernünftiger Mensch zu seyn.“

⁴⁰ Dieses Prädikat wurde aber von der Schultheologie wie auch der Aufklärungsphilosophie *allein* der Vorsehung zugeschrieben, was der Kantforschung bisher entgangen zu sein scheint. Cf. etwa Zedler, „Vorsehung“, 1126; Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §247, 274; Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § LXII, 221ff.; Spalding, *Bestimmung*, A 18–19; Reimarus, *Abhandlungen*, VIII, §9, 553; Sander / Patzke, *Ueber die Vorsehung vol. 3*, 12–13.

⁴¹ PöM AA XXVIII, 336.

⁴² PöM AA XXVIII, 318–319: „Indessen kann doch niemand behaupten, ohne die moralischen Gesetze der Glückseligkeit würdig zu seyn; dieses ist nicht möglich, und es wird auch keiner zu behaupten suchen. [...] Es muß [...] eine Verheißung seyn, der Glückseligkeit wirklich theilhaftig zu werden, wenn man sich ihrer würdig gemacht hat. Da aber in der ganzen Natur solche Verheißungen nicht wahrgenommen werden, und wir, nach der Ordnung der Natur, gar nicht der Glückseligkeit theilhaftig werden können, der wir uns durchs moralische Gesetz würdig gemacht haben, indem die Moralität in den Gesinnungen besteht, die Natur aber nicht, in Ansehung der Glückseligkeit nach Proportion meiner Sittlichkeit, mit der Moralität übereinstimmt; so muß ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden, dessen Wille ein moralischer Wille ist, und der nur unter der Bedingung der moralischen Gesetze die Glückseligkeit ertheilen kann, der im Stande ist, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zusammenzustimmen.“

⁴³ PöM AA XXVIII, 338.

wiesen hatte.⁴⁴ Kant nennt in der Pölitzchen „*Religionslehre*“ (1783/84) die Heiligkeit⁴⁵ die oberste Vollkommenheit göttlichen Handelns. Sie umfasst die absolute Befolgung des Sittengesetzes. Somit kann die Güte Gottes die Glückseligkeit nur im Verhältnis der Würdigkeit der Person zuteilen. „Und eben diese Einschränkung der Güte durch die Heiligkeit in der Austheilung ist die Gerechtigkeit.“⁴⁶ Damit wird klar, dass Gottes Richteramt die *ewige Verdamnis* für diejenigen kennen muss, die unmoralisch gelebt haben,⁴⁷ worin er sich von Mendelssohn unterscheidet. Seine Relativierung erfährt diese Doktrin aber durch Kants Idee eines unendlichen Progresses zur Heiligkeit, der als *status probationis* nie zu Ende geht.⁴⁸ Die moraltheologische Methode erkennt Gott daher als heiligen *Gesetzgeber*, gütigen *Regierer* und gerechten *Richter* an. Die Gütigkeit von Gottes Vorsorge und Regierung leitet sich vom Zweck der Moral ab, der beide vollkommen bestimmt,⁴⁹ womit die Vorsehungslehre in der praktischen Vernunft verankert wird.

Die Supplementierung menschlicher Handlungen durch eine Art providentieller Gnade—aus Güte—kann nur Gott *als Regierer* prädiert werden. Es muss sich bei dieser aber um einen *Einfluss* Gottes handeln, der die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, also den schultheologischen *concursum*. Denn während Gott in der Natur *allein* wirkt, kann er nur *zusammen* mit der menschlichen Freiheit wirken, ohne diese zu nivellieren.⁵⁰ Die Güte Gottes muss aber, um als subjektive Triebfeder im Menschen wirken zu können, mit der *Allmacht* verknüpft sein, „denn sonst könnte er uns nicht ertheilen, was uns fehlte“, mit der

⁴⁴ Stapfer, *Grundlegung* vol. 1, c. 3, § XII, 195.

⁴⁵ PöR AA XXVIII, 1073–1074.

⁴⁶ PöR AA XXVIII, 1073f.

⁴⁷ Während eine ganze Reihe moderner Denker origenistisch dachten, hat Kant in diesem Punkt an der Tradition der orthodoxen Lutheraner (wie auch Katholiken) festgehalten (cf. v. a. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 538–584). Diese Tatsache war für die frühen katholischen Kantinterpreten von besonderer Bedeutung (cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“).

⁴⁸ Sala, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, 415; 422; 425 („Wohlverhalten und Wohlergehen“).

⁴⁹ PöM XXVIII, 324.

⁵⁰ PöM XXVIII, 339: „In Ansehung der Natur concurrirt Gott nicht, sondern er ist *causa solitaria*; aber in Ansehung der Handlungen des Geschöpfes concurrirt Gott, weil die Unzulänglichkeit des Geschöpfes einer Mitwirkung bedarf; denn alle freie Geschöpfe, wenn sie noch so frei sind, können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einschränkung, sowohl in Ansehung der Natur und der physischen Handlungen, als auch in Ansehung der moralischen Handlungen.“ Cf. RGV AA VI, 44ff. und Sala, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, 432–433.

Allgegenwart, „sonst könnte er nicht allen helfen“, mit der *Allwissenheit*, so dass er als „*scrutor cordium*“ endzeitlich belohnen kann.⁵¹ Die Benennung Gottes als Triebfeder der Moral in den Pölitzen Nachschriften ist parallel mit der „*Kritik der reinen Vernunft*“ zu sehen,⁵² während Kant Gott in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ als Triebfeder ablehnt.⁵³

Kant zeigt ferner, dass die Trias der Begriffe *Heiligkeit*, *Güte* und *Gerechtigkeit* in ihrer Vollendung nur auf Gott zutreffen kann, dass aber ihre Anwendung auf den Menschen quantitativ und qualitativ inferior ist. So kann der Mensch *nie aus sich* heilig werden, *wohl aber tugendhaft*, womit sich bei Kant ein Rest pietistischen Gedankenguts erhalten hat. Ebenso kann auch die Güte, die das „unmittelbare Wohlgefallen an der Wohlfahrt Anderer“ impliziert, vollständig nur auf Gott zutreffen, weil jedes kontingente Wesen durch seine Bedürfnisse eingeschränkt ist, und daher den anderen nie zur Gänze glücklich machen kann.⁵⁴ Im Anschluss spricht Kant von der *Gerechtigkeit* Gottes, die wie die *Providenz* das umfassende Wohl des Menschen im Blick hat und ihm proportional zu seinem Verhalten Glückseligkeit zuteilt.⁵⁵ In der postmortalen Existenz setzt sich das eingetübte Verhalten des Menschen gemäß der Habitustheorie fort.⁵⁶

Die *Strafgerechtigkeit* ist allerdings keine anthropomorphistische Vorstellung, sondern für Kant eine Forderung der Vernunft. Denn die

⁵¹ PöM XXVIII, 339.

⁵² KrV A 811–815; cf. auch die Moralphilosophie Collins AA XXVII, 307f.; R 6858, in: AA XIX 181.

⁵³ Damit reiht sich die Pölitzen Metaphysik als weiterer Textzeuge ein, der eine Abkehr Kants vom Postulat Gottes als „Herbeiführer“ der Glückseligkeit in der GMS bzw. der KpV darlegt. Der Widerspruch zwischen GMS und KrV wurde bereits von C. Flatt dargelegt. Cf. Günther Schulz, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte* (Köln et Wien: Böhlau, 1975). Giovanni Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 290: „Die Änderung der Triebfedern-Lehre [...] findet im Postulat Gottes der KpV A 226 [...] und in der Fassung der KU B 425 ihren deutlichen Ausdruck: Wir benötigen die Annahme Gottes für die Verwirklichung des höchsten Gutes, nicht für die Einhaltung des Gesetzes.“

⁵⁴ PöR AA XXVIII, 1075.

⁵⁵ PöR AA XXVIII, 1084.

⁵⁶ PöR AA XXVIII, 1084–1085: „Wenigstens hat er keinen Grund, zu glauben, daß dort eine plötzliche Umänderung erfolgen werde. Vielmehr giebt ihm die Erfahrung von seinem Zustande in der Welt und der Ordnung der Natur überhaupt deutliche Beweise, daß seine moralische Verschlimmerung, und mit ihr wesentlich nothwendige Strafen, so wie seine moralische Vervollkommnung, und mit ihr unzertrennliches Wohlbefinden unabsehlich, d. h. ewig fortdauern werde.“

Gerechtigkeit Gottes ist immer eine *negative*, so dass die Wohltaten *immer Geschenk*, aber nie Rechtsanspruch des Geschöpfes sein können. Die Gratuität der Existenz der Welt bleibt damit gewahrt, was genuin christliche Lehre ist. Alle Strafen müssen daher auch entweder die Besserung des fehlerhaften Subjekts zum Ziele haben oder Warnung für andere sein.⁵⁷ Die *Langmut Gottes*, die in der schultheologischen Dogmatik der Vorsehung zugeschrieben wird, gibt dem Sünder ausreichend Chancen zur Umkehr und zur Ausbildung eines moralischen Charakters. Dass sie auch Gottes Wesen deutlicher offenbart als eine automatische Strafgerechtigkeit—wie dies etwa Wolff dachte, erwähnt Kant aber nicht.⁵⁸ Ohne vorausgehende Moralität darf für Kant auf jeden Fall die göttliche Gerechtigkeit auch keine Glückseligkeit zuteilen.⁵⁹ Die Gerechtigkeit Gottes schlägt sich in der Vorsehung aber auch dahingehend nieder, dass ihr absolute „Unpartheylichkeit“ prädiiziert wird. Kant lehnt also eine *Bundestheologie* ab, da nach ihm allein das *moralische Verhalten* der Menschen ausschlaggebend für das Verhalten Gottes ist und nicht die Zugehörigkeit zu einem Volksstamm oder einer Religionsgemeinschaft.⁶⁰ Erlangt ein Volk aber bereits zeitlich früher als ein anderes ein bestimmtes aufgeklärtes Niveau der Moral, kann deswegen noch nicht auf ein besonderes göttliches Interesse an diesem geschlossen werden. Kant insistiert vielmehr darauf, dass es hier nur eine *allgemeine Vorsehung* gibt, die nach ebensolchen *allgemeinen*, d.h. wohl von Ewigkeit eingerichteten, *ordinativen Gesetzen* waltet, die dem beschränkten Menschen aber uneinsichtig bleiben.⁶¹ Gott kann für Kant *kein* Interesse an einzelnen Personen oder Gruppen besitzen,

⁵⁷ PöR AA XXVIII, 1085f.

⁵⁸ Leibniz, *Theodizee*, Dritter Teil, §247, 274. Durch die Verzeihung der bösen Taten wird für Stapfer das göttliche Wesen besser offenbart als durch eine bereits auf Erden wirkende Strafgerechtigkeit (Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § VIII, 21–22; cf. *ibid.*, c. 11, § XCIII, 421).

⁵⁹ PöR AA XXVIII, 1087. Zur Diskussion in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie cf. Ulrich Lehner, „Rezension von Lindsay Hall, Swinburne’s Hell and Hick’s Universalism,“ *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004): 279–282.

⁶⁰ PöR AA XXVIII, 1087.

⁶¹ PöR AA XXXVIII, 1087–1088: „Wenn es aber doch geschieht, daß eine Nation früher, als eine andere, aufgekläret und der Bestimmung des Menschengeschlechts näher gebracht wird; so gehöret solches (weit gefehlt, daß es beweisen sollte, Gott habe daran ein besonderes Interesse, und Sorge mit vorzüglicher Gunst für dieses Volk) vielmehr zu dem *weisesten Plane einer allgemeinen Vorsehung*, den wir aber zu übersehen nicht im Stande sind. Denn Gott regieret eben sowohl im Reiche der Zwecke, als im Reiche der Natur nach allgemeinen Gesetzen, die aber unserm kurzsichtigen Verstande nicht zusammenhängend scheinen.“

womit er die gesamte Tradition der speziellen und speziellsten Vorsehungslehre zurückweist. Das Individuum zählt nur als Teil der Gattung bzw. als Teil des sich aufklärerisch emanzipierenden Volkes. Kant wird damit auch politisch. Er kritisiert implizit auch den Hochmut der aufgeklärten Staaten Europas, die sich als Objekte der besonderen göttlichen Vorsehung betrachteten. Konsequenz zu Ende gedacht, führt dies auch zur Forderung nach Reduzierung von Hegemonialansprüchen der „kultivierten“ Welt gegenüber „barbarischen“ Ländern. Denn auch sie haben die Chance und den Auftrag, sich zur „Bestimmung des Menschengeschlechtes“ zu entwickeln. Diese Interpretation der „*Religionslehre*“ fügt sich harmonisch zu der ebenfalls 1784 abgefassten Schrift „*Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“.

Gott als moralische Weisheit

Während die *Weisheit Gottes* in der schultheologischen Dogmatik meist mit der Vorsehungslehre verbunden wird, etwa in dem Sinn, dass die Weisheit die höchste praktische Klugheit bezeichnet, lehnt Kant diese Vorgehensweise ab. So kritisiert er etwa Johann August Eberhard (1738–1809)⁶², weil dieser die göttliche Weisheit begrifflich entfaltet, ohne geklärt zu haben, ob Gott überhaupt ein Begehungsvermögen zukommt.⁶³ Die Weisheit selbst ordnet Kant zwar den praktischen *Vollkommenheiten* (Geschicklichkeit, Klugheit, Weisheit) zu, aber als „Vollkommenheit der Erkenntniß in der Ableitung eines jeden Zweckes aus dem Systeme aller Zwecke“⁶⁴ so dass sie sich nicht als anthropomorphistisch erweist, weil sie ihre Basis in der theoretischen Vollkommenheit der Erkenntnis, der Allwissenheit, besitzt. Damit wird die Transzendenz Gottes und seiner Ratschlüsse gewahrt.⁶⁵ Eigenschaft der Weisheit ist auch die Übereinstimmung mit der eigenen Wahl, was

⁶² Johann August Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* (Halle: 1781), §59–60 (in: AA XVIII, 554; cf. *ibid.*, 590).

⁶³ PöR AA XXVIII, 1056: „Denn als *summa intelligentia* hat Gott drei Prädicate, die wir ihm aus der Psychologie beilegen: nämlich Erkenntniß, Lust und Unlust und ein Begehungsvermögen.“ Cf. auch R 6286, in: AA XVIII, 554.

⁶⁴ PöR AA XXVIII, 1056f.

⁶⁵ PöR AA XXVIII, 1057: „Es ist unter der Würde der göttlichen Natur, sich Gott geschickt und klug zu denken; dahingegen kommt Weisheit im eigentlichen Verstande keinem andern, als einem Wesen von den höchsten Vollkommenheiten zu. Denn wer kennt außer ihm das System aller Zwecke; und wer ist im Stande, einen jeden Zweck daraus abzuleiten?“ Beim Menschen ist Weisheit dagegen bloß als „Zusammensetzung aller unserer Zwecke mit der Moralität“ zu verstehen (*Ibid.*).

impliziert, dass ein *göttlicher Weltplan*, der Eingriffe erfordert, Gottes Wesen widerspricht. Es muss für Kant also eine *völlige Einheit*⁶⁶ zwischen der Wahl der Mittel und den Zwecken herrschen. Auch in der „*Theodizeeschrift*“ (1791) weist Kant darauf hin, dass mit der Weisheit Gottes *keine* empirisch erfahrbare Kunstfertigkeit gemeint ist, sondern *allein ein moralischer Begriff*, der als *Willenseigenschaft* alle Dinge mit dem Endzweck auf das höchste endliche Gut in Harmonie bringt.⁶⁷

Gottes kausaler Weltbezug muss aufgrund dieses Weisheitsbegriffs von *prinzipiell anderer Art* sein als der menschliche. Seine *Verursachungskraft* muss in seinem Verstand bestehen und mit seinem Willen identisch sein, andernfalls würde er etwas außer sich benötigen oder notwendigerweise schaffen, was seinen Vollkommenheiten zuwider wäre. Kant denkt sich im Gedankenexperiment den blinden Zufall und konstatiert, dass in diesem keine Regelmäßigkeit und daher auch keine Kausalität existieren kann. Denn da der Zufall *per definitionem* keinen Verstand besitzt, kann er sich auch nicht auf anderes beziehen, um Vorstellungen hervorzubringen, „[...] und doch ist nur unter dieser *einzig*en Bedingung allein möglich, dass etwas die Ursache von andern Dingen außer sich seyn kann.“⁶⁸ Die *Selbstzufriedenheit* Gottes mit sich selbst bestimmt sein Wirken und damit auch sein Walten in der Vorsehung.⁶⁹ Das Produkt dieses höchsten Willens wird von Kant mit dem *summum bonum finitum*, der vollkommenen, *moralischen Welt*, identifiziert. Dieser von allem Anthropomorphismus gereinigte Begriff des Willens Gottes—und das ist nach eigenem Bekunden die Intention Kants—widerlegt den Skeptizismus, der einwenden konnte, ein Wesen, das etwas außerhalb seiner selbst begehre, sei nicht vollkommen.⁷⁰ Damit wird die Vorsehungstheologie in die Moralphilosophie ausgelagert und vor jedem naturwissenschaftlichen Einwand, der einen vermeintlichen göttlichen Plan naturimmanent erklären könnte, immunisiert.

⁶⁶ Der Begriff der „*panharmonia*“ legt sich nahe. Cf. Leinsle, *Reformversuche*, 29–32.

⁶⁷ MpVT AA VIII, 256 Anm.

⁶⁸ PöR AA XXVIII, 1061. Dieses Argument erinnert stark an Plantingas Widerlegung des Naturalismus. Cf. James K. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated?* (Ithaca: Cornell UP, 2002).

⁶⁹ PöR AA XXVIII, 1061–1062.

⁷⁰ PöR AA XXVIII, 1062. Im Gegensatz dazu wird *Ibid.*, 1064f. das Wohlgefallen an der Existenz von Objekten als Interesse bezeichnet, das nur verstandesbegabten, endlichen Wesen zu eigen ist. Gott kann weder Lust noch Interesse aufgrund seiner Selbstgenügsamkeit besitzen. Nur in Analogie kann bei Gott also von Interesse gesprochen werden. Gott besitzt für seine Beschlüsse auch keine Triebfedern wie der Mensch; er richtet sich allein auf das Gute. Weil er das Gute erkannte, brachte er es auch hervor.

Harmonie der Welt und Uneinsichtigkeit der Vorsehung

Die *Harmonie in der Natur* ist für Kant aufgrund der Erfahrungsanalogie ein sicherer Hinweis auf einen höchsten Verstand.⁷¹ Auch wenn wegen der „Schranken“ der Vernunft eine Einsicht in die göttlichen Vollkommenheiten unmöglich ist, so ist nach Kants Ansicht doch die Leugnung einer obersten, verständigen Ursache unmöglich.⁷² „Oder welche Concurrenz von blinden Zufälligkeiten ist im Stande, auch nur eine Motte von zweckmäßiger Structur hervorzubringen?“⁷³ Allerdings bleibt eine Einsicht in die Beweggründe der Vorsehung Gottes unmöglich, auch wenn der göttliche Ratschluss als notwendig konstatiert werden kann.⁷⁴ Mit Hilfe der Analogie ist dem Menschen zwar möglich, „*etwas* von diesen Absichten“ in Bezug auf den Menschen als moralischem Endzweck zu erkennen, aber jedes Urteil in dieser Sphäre bleibt für Kant *problematisch*.

Denn es wäre Vermessenheit, d.i. ein Eingriff in das heilige Recht Gottes, gerade determiniren zu wollen, dieses oder jenes sey, und müsse ein Zweck bei Hervorbringung eines gewissen Dinges gewesen seyn.⁷⁵

Damit nimmt Kant ein Anliegen auf, das sich vor allem in der Vorsehungskritik Bayles findet, und sich gegen eine ausgeprägte *Prodigienlehre* wendet.⁷⁶ Bayle hatte dargelegt, dass kein Naturereignis je definitiv als übernatürliches „Zeichen“ verstanden werden kann,⁷⁷ worin ihm Kant zustimmt. Mit den Mitteln des Verstandes und der Vernunft kann zwar ausgewiesen werden, dass die Struktur eines Dinges *zweckmäßig* ist, nicht aber, dass sie bereits *Endzweck* oder doch nur *Zweck* zu einem Höheren

⁷¹ PöR AA XXVIII, 1062–1063.

⁷² PöR AA XXVIII, 1064–1065: „Wie aber dieses oberste Wesen alle hinlängliche Vollkommenheiten habe; oder woher denn dieses Wesen solche Vollkommenheiten erhalten habe; das folget aus seiner absoluten Nothwendigkeit, welche ich zwar, wegen der Schranken meiner Vernunft, nicht einsehen, aber deshalb auch nicht läugnen kann.“

⁷³ PöR AA XXVIII, 1063f. Humes Ersetzung der göttlichen Kausalität durch den Terminus einer „fruchtbaren Ursache“ hält Kant schlicht für „Sophisterei“.

⁷⁴ PöR AA XXVIII, 1069.

⁷⁵ PöR AA XXVIII, 1069–1070.

⁷⁶ Stricker, *Die maskierte Theologie*, 43 hält die Kritik Bayles an der Prodigienlehre für einen Hinweis auf eine „negative Theologie“. Georg Stengel SJ (1584–1651) stellte in seinem Werk „*De monstris et monstrosis*“ aus dem Jahr 1647 fest, dass man Naturzeichen entweder als Strafe, Vorzeichen oder Auszeichnung deuten könne (Ewinkel, *De monstris*, 44). Cf. Céard, Jean, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVIe siècle* (Genf: Droz; Paris: Champion, 21996).

⁷⁷ Bayle, *Gedanken*, 129; *ibid.*, 131.

ist. Denn die Annahme von Zwecken ist für Kant auch in der „*Religionslehre*“ (ca. 1783/84),⁷⁸ die in zeitlicher Nähe zur Schrift „*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien*“ (1784) steht, ein regulatives Prinzip, das der Vernunft dazu dient, *Einheit in der Natur* zu denken. Vom göttlichen Willen ist daher nur eine *bedingte Absicht* durch die Betrachtung der Natur erkennbar, *niemals* aber die *Endabsicht*. Dass der Mensch an sich selbst Zweck ist, dessen kann er sich *nur* aufgrund der Moral als des einzigen Faktums der reinen Vernunft sicher sein. Somit ist es für Kant vermessen, *bestimmte Zwecke* als Willen Gottes auszugeben, ja wesentlich anthropomorphistisch, weil die Ausrichtung eines Verstandes auf einen Einzelzweck ein aposteriorisches, psychologisches Prädikat darstellt, das auf Gott keine Anwendung finden kann.⁷⁹ Allein die *faule Vernunft* nimmt zu einem derartigen *Lückenbüßergott* ihre Zuflucht. Vielmehr müssen für Kant die „nächsten Ursachen“ *in den Dingen selbst* gesucht werden. Auch ohne die Hypothese, Gott sei durch seine Vorsehung der Geber der Naturgesetze, kann für Kant ein Fortschritt in der Physik stattfinden, indem die Mittelursachen auffindig gemacht werden⁸⁰— ein deutlicheres Plädoyer für einen „*methodischen Naturalismus*“ lässt sich kaum denken. Für die Frage nach dem „Wozu“ der Naturgesetze muss der Forscher aber nach Kant auf die Teleologie zurückgreifen.⁸¹ Ob aber die Selbstbescheidung der Vernunft, über die spezielle Vorsehung nichts aussagen zu können, ausreicht, bei Bayle wie auch bei Kant eine negative Theologie zu konstatieren, ist fraglich.⁸²

Die moralische Welt als summum bonum

Kant argumentiert für eine *Schöpfung*, die aus dem freien Willen des Urwesens hervorging und zeigt, dass Gott als Ursache in der Schöpfung *omnipräsent* ist, aber zur Welt nicht in Wechselwirkung (*commercium*)

⁷⁸ Costantino Esposito, „Introduzione,“ in Immanuel Kant, *Lezioni di filosofia della religione* (Napoli: 1988), 11–31 sowie Lothar Kreimendahl, „Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekanntem Vorlesungsnachschrift,“ *Kant-Studien* 79 (1988): 318–328; Julius Guttman, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung* (Berlin: 1906), 97 war noch von einer Datierung auf das Jahr 1780/81 ausgegangen.

⁷⁹ PöR AA XXVIII, 1070.

⁸⁰ PöR AA XXVIII, 1071.

⁸¹ Cf. das Kapitel über Kants Teleologie.

⁸² Zu Bayle cf. Stricker, *Die maskierte Theologie*, 43. Erst durch Ausschaltung der *providentia specialis* kommt die Aufklärung für Bayle und Malebranche ja auf Erfolgskurs (Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 70ff.).

steht.⁸³ Sein Schöpfungsbeschluss gründet in der Erkenntnis der Möglichkeit eines *höchsten derivativen Gutes*, eben *der moralischen Welt*: *Weil Gott diese Möglichkeit erkannt hat, schuf er auch die Welt*. Daher ist die Moral auch ihr Endzweck—denn durch die Befolgung des Sittengesetzes erbringen die Vernunftwesen die Gott angebrachte Ehre.⁸⁴ Hinsichtlich des *nexus finalis* bringt Kant auch die Absichten, die Gott der Schöpfung beigelegt hat, zur Sprache. Wohl mit Rekurs auf die pietistische Bewegung, die massiv gegen Wolffs Notwendigkeitsbegriff polemisiert hatte, schreibt Kant:

Daher kam das Geschrei und der Eifer wider diejenigen, die den Versuch wagten, die Ordnung und Schönheit in der Welt zum Theil aus den allgemeinen Naturgesetzen zu erklären, als ob man besorgte, dass dadurch die Einrichtung derselben der göttlichen Oberherrschaft entrissen würde.⁸⁵

Denn der Pietismus und mit ihm auch ein beträchtlicher Teil der lutherischen Orthodoxie sah in Wolffs Versuch, moderne Naturwissenschaft und Theologie zusammenzudenken, die Lehre von der Ewigkeit der Materie oder einen spinozistischen Fatalismus. Kant verteidigt Wolffs Lehre mit seiner Konstatierung einer *autarken Naturordnung*, die den Gottesbegriff *nicht* eliminiert, sondern nur von anthropomorphistischem Beiwerk purifiziert.

Den *Zweck der Schöpfung* sieht Kant in ihrer *Vollkommenheit*. Diese kann aber *nur* im Vernunftgebrauch bestehen, weil bei unvernünftigen Kreaturen alles nur Mittel zur Erreichung eines höheren Zwecks ist. Nur beim Menschen als Vernunftwesen können *absolute Zwecke* erkannt

⁸³ PöR AA XXVIII, 1092; PöM AA XXVIII, 338.

⁸⁴ PöR AA XXVIII, 1100–1102: „Der objective Zweck Gottes bei der Schöpfung war also die Weltvollkommenheit, aber nicht bloß die Glückseligkeit der Geschöpfe; denn diese machet nur die physische Vollkommenheit aus. Aber dabei würde doch die moralische Vollkommenheit fehlen, oder die Würdigkeit, glücklich zu seyn. [...] Man muß daher nicht sagen, der Bewegungsgrund in Gott, warum er die Welt schuf, sey bloß die Glückseligkeit der Geschöpfe, recht als ob Gott daran eine Lust haben könnte, Wesen außer sich glücklich zu sehen, ohne daß sie dessen auch würdig wären; sondern der unendliche Verstand Gottes erkannte die *Möglichkeit eines höchsten Guts noch außer sich, in welchem die Moralität das oberste Princip wäre*. Er war sich zugleich bewußt, alle Macht zu haben, um diese vollkommenste unter allen möglichen Welten zu Stande zu bringen. Das Wohlgefallen an diesem Bewußtseyn seiner selbst, als eines allgenugsamen Grundes, war nun dasjenige, was seinen Willen determinirte, ein solches endliches höchstes Gut wirklich zu machen. Man sagt daher besser, Gott schuf die Welt um seiner Ehre willen, in sofern Gott nämlich nur dadurch geehret werden kann, daß seinen heiligen Gesetzen Gehorsam geleistet werde.“

⁸⁵ PöR AA XXVIII, 1094.

und gesetzt werden, womit ein Vollkommenheitsstatus erreicht wird. Der rechte Vernunftgebrauch muss daher auch der sein, der sich dem Prinzip des Systems aller Zwecke unterwirft, also dem moralischen Gesetz.⁸⁶ „Die Vollkommenheit der Welt wird also darin bestehen, dass sie mit der Moralität, unter welcher einzig und allein ein System aller Zwecke möglich ist, congruiert.“⁸⁷ Die Aufgabe, diese Kongruenz zwischen Natur und Moral herbeizuführen, liegt bei Gott. Auch wenn die praktische Vernunft *gezwungen ist*, die „Vorsorge“ Gottes—womit ein Prädikat der Providenzliteratur aufgenommen wird—anzunehmen, besagt dies noch nichts über deren objektive Realität.⁸⁸

Während das *höchste selbständige Gut* Gott selbst ist, besteht das *höchste abgeleitete Gut* also in der *moralischen Welt*.⁸⁹ Der Mensch ist selbst Endzweck⁹⁰, weil er unbedingt ist, zum anderen *besitzt* aber sein Wille einen Endzweck, nämlich das höchste zu *bewirkende* Gut,⁹¹ dessen subjektive Realität nach Kant postulatorisch vorausgesetzt werden muss. Dieses Postulat etabliert aber keine Glücksmaximierung „nach Art eines hedonistischen Kalküls“,⁹² sondern die Pflicht des Subjekts, auf die Realisie-

⁸⁶ PöR AA XXVIII, 1099.

⁸⁷ PöR AA XXVIII, 1099: „Die Möglichkeit eines solchen allgemeinen Systems aller Zwecke wird einzig und allein von der Moralität abhängen. Denn nur in sofern nach diesen ewigen Gesetzen der Vernunft alle vernünftige Geschöpfe handeln, können sie unter einem gemeinschaftlichen Principe stehen, und zusammen ein System der Zwecke ausmachen.“

⁸⁸ RGV AA VI, 8 Anm. (Vorrede zur ersten Auflage).

⁸⁹ Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, *Kant-Studien* 62 (1971): 5–42, hier: 21; Cf. Reflexion Nr. 7202 AA XIX, 282. Düsing, „Das Problem“, 17 sieht den Term (KrV A 808/B 836) parallel zur Rede vom „Reich Gottes“. Die moralische Welt kann in die Aspekte der Glückseligkeit, der Sittlichkeit und der sittlichen Vereinigung differenziert werden. Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Berlin: de Gruyter, 1990), 27; 30. Cf. Nusser, „Geschichtsphilosophie“, 200–201.

⁹⁰ KU AA V, 435.

⁹¹ Düsing, „Das Problem“, 37; KU AA V, 434ff.; 443: Der Mensch „[...] muß also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammen stimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Principien der Zwecke betrachtet wird.—Also ist es nur das Begehungsvermögen: aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht: sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehungsvermögens handelt; d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.“

⁹² Sprute, „Religionsphilosophische Aspekte“, 297.

nung des höchsten derivativen Gutes hinzuwirken.⁹³ Wenn der *Mensch Endzweck der Schöpfung*⁹⁴ ist, dann muss sein Endzweck im Bereich des Intelligiblen gesucht werden, und zwar in der *moralischen Welt als Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit*.⁹⁵ In dieser handeln nach Kant alle Vernunftwesen sittlich und intendieren nur das „Endziel der sittlichen Wirksamkeit und Anstrengung.“⁹⁶ Die unbedingte Nötigung durch das Sittengesetz verbietet es aber dem Menschen, das höchste Gut *individuell*, d.h. ohne Rücksicht auf seine Mitmenschen, zu erstreben, weshalb es *nur in der Gemeinschaft* zu erreichen ist.⁹⁷ Moral und Glückseligkeit bzw. Freiheit und Natur können *gesetzlich* aber nur zusammenwirken, wenn ein *göttlicher Vorsehungsplan* vorhanden ist.⁹⁸ Denn nur weil die Menschheit durch den Vorsehungsplan auf den Weg der moralischen Vollendung „gezwungen“ wird,⁹⁹ wird auch das höchste abgeleitete Gut möglich. Nur weil dieses möglich ist, kann das Subjekt auch moralisch handeln. Weil es handeln will, muss es diesen Plan auch fördern. Der postulatorische Vernunftglaube an den Vorsehungsplan induziert zudem auch Vertrauen auf die Vorsehung, so dass man geradezu von einer „passiven Überantwortung an die Weisheit der Natur“¹⁰⁰ sprechen könnte, die man der Beeinflussung Kants durch die Providenztheologie zuweisen kann. Dieses Vertrauen auf die Vorsehung ist für die Schulphilosophie und -theologie (Wolff, A. Baumgarten, Stapfer) aber eine *demonstrierbare Pflicht*.¹⁰¹ Für die Ästhetik Herders und wie auch für die Philosophie von Reimarus ist Vertrauen die einzig redliche Antwort auf die perfekte Weltordnung, die Gott geschaffen hat.¹⁰² Für Kant ist dies nur mehr *subjektiv notwendiges Postulat*.¹⁰³

⁹³ Sprute, „Religionsphilosophische Aspekte,“ 298.

⁹⁴ Kant entwickelt den Begriff des Endzwecks, wie Düsing, „Das Problem,“ 39 annimmt, in Absetzung von Alexander Baumgarten.

⁹⁵ Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 38; KrV B 836.

⁹⁶ Düsing, „Das Problem,“ 5.

⁹⁷ Düsing, „Das Problem,“ 18.

⁹⁸ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 150; 157; 161. KU AA V, 455; KpV AA V, 115.

⁹⁹ Cf. die Kapitel zu Kants Anthropologie und Kants Geschichtsphilosophie.

¹⁰⁰ Zotta, *Immanuel Kant*, 184.

¹⁰¹ Wolff, *Natürliche Gottesgelahrtheit*, §925; Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 853f.; Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 2, § XXXI, 150–151.

¹⁰² Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, vol. 1, 164; Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §15, 609.

¹⁰³ FM AA XX, 307: „Daß die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die *reine praktische Vernunft*, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet, und so nach diesem Prinzip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter

Gott ist für Kant daher nur noch der ontologische Möglichkeitsgrund für die Selbstbefreiung der Menschheit aus ihrer moralischen Insuffizienz hin zu einer sittlichen Vereinigung.¹⁰⁴ Durch ihn wird allerdings auch *erst* die moralische Welt zum Gegenstand der *berechtigten Hoffnung*¹⁰⁵ und „a priori notwendiges Objekt“¹⁰⁶ des menschlichen Willens. Die *Vorstellung einer moralischen Welt* ist damit für die Praxis von entscheidender Bedeutung,¹⁰⁷ weil ihr die Pflicht zum Einfluss auf nachfolgende Generationen zur Verwirklichung einer bürgerlichen Gesellschaft inhäriert.¹⁰⁸

Die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, folgt nicht analytisch aus dem Begriff des moralischen Gesetzes. Eine solche Aufforderung ist vielmehr ein „*synthetischer Satz a priori*“. [...] Ein endlicher und zugleich freier Wille muss sich ja Zwecke setzen, wenn er überhaupt etwas in seiner Welt wirken will. Der synthetische Satz *a priori* ist nun gültig, weil ein endlicher Wille nur auf diese Weise die Notwendigkeit versteht, das Sittengesetz in der Erfahrung auszuführen und diesem nur so praktisch objektive Realität in der Welt verschaffen kann. Die notwendige Beförderung des höchsten Gutes kommt also nicht zum Sittengesetz noch *dazu* als *zusätzlicher* Bestimmungsgrund außer dem Gesetz, sondern ist die Anwendung des Sittengesetzes als Bestimmungsgrund auf ein Wollen und Handeln nach Zwecken.¹⁰⁹

Diesen Denkweg kann man auf den Begriff der „*Umdeutung der besten Welt zu einem praktischen Weltbegriff*“ (Klaus Düsing) bringen,¹¹⁰ denn

als die Denkbare unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht, die objective Realität dieses Ideals darzuthun, bey weitem *nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Gnüge thut.*“

¹⁰⁴ Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 59.

¹⁰⁵ KrV B 857; RGV AA VI, 139; Sprute, „Religionsphilosophische Aspekte,“ 299; Düsing, „Das Problem,“ 21: „Nur bei einem göttlichen Willen geht aus der Freiheit selbst alle Glückseligkeit hervor [...]“.

¹⁰⁶ KpV AA V, 114.

¹⁰⁷ Düsing, „Das Problem,“ 21–22.

¹⁰⁸ Düsing, „Das Problem,“ 22; 32.

¹⁰⁹ Düsing, „Das Problem,“ 33.

¹¹⁰ Durch die Annahme einer „Umdeutung der besten Welt zu einem praktischen Weltbegriff“ wird auch das in der Kantforschung strittige Problem gelöst, wie es in der postmortalen Existenzweise eine ewige Progression hin zur Tugend geben kann (Sprute, „Religionsphilosophische Aspekte,“ 301). Da Tugend für Kant immer „moralische Gesinnung im Kampf“, also im Leben ist (KpV AA V, 84), zeigt der moralische Weltbegriff, dass Kant die postmortale Existenzweise als Fortsetzung des irdischen Lebens betrachtet. In dieser Kennzeichnung der Tugend ist Kant im übrigen ganz konform mit der schultheologischen Tradition seiner Zeit. Cf. Sander, *Ueber die Vorsehung I*, 168; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 162; Reflexion Nr. 1521 (Collegentwürfe aus den 1780er Jahren), AA XV, 891: „Die Absicht der Natur ist, daß alle Talente und

was in der Schultheologie und -philosophie Gemeinplatz des göttlichen Wirkens innerhalb der Vorsehungslehre war, wird nun zur Pflicht des Subjekts.¹¹¹ Dies kann man zwar als Marginalisierung verstehen, aber ebenso auch als Versuch, Gottes Transzendenz radikal zu wahren. Denn anstatt ihn in die Begründung moralischen Handelns zu integrieren, ist er für Kant nur mehr Garant für die *ontologische Möglichkeit* der moralischen Welt. Die Realisierung des Vorsehungsplanes liegt aber—mit Ausnahme des „Zwangs“ der Providenz auf den rechten Weg—ganz in den Händen der Menschheit, die sich allerdings nur approximativ ihrem Ziel annähert.¹¹² Für Kant kann aber nur die *Annäherung* eine Pflicht darstellen,¹¹³ da die abstrakte Idee einer moralischen Welt immer einen möglichen positiven „Überschuss“ enthält.¹¹⁴ Die Transformation von Kants Weltbegriff führt also *nicht notwendig* zur Einstu-

zuletzt selbst die Moralität vermittelt der vollkommenen Cultur entwickelt und dauerhaft bevestigt werde, um ein system der Glückseligkeit und Vollkommenheit durch die Freyheit des Menschen, aber [zu] vermittelt eines Stachels der Bedürfnisse zu wege zu bringen. In dieser Absicht kehrt sie sich nicht an die Übel, die der Mensch erleiden muß; selbst die Laster, welche in dem Streite der Thierheit mit der Vernünftigen Menschheit bestehen und wo die alte rohigkeit noch immer ihren Uberrest beweiset, müssen den Fortgang zum Guten beschleunigen helfen.“

¹¹¹ Düsing, „Das Problem,“ 40; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 161; Kleingeld, „Nature or Providence,“ 210.

¹¹² Auch Novalis verneinte die Möglichkeit, das ersehnte Ideal zu erreichen: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie? Insofern es sich selbst vernichten würde.“ (Novalis: *Werke*, vol. 2 (München: 1978), 829). Dagegen kannten einige rationalistische Denker, wie etwa Hemsterhuis, durchaus die individuelle Vollendung in einem zu erreichenden irdischen Paradies. Cf. Alice Kuzniar, „Philosophic Chiliasm. Generating the Future or Delaying the End?,“ *Eighteenth-Century Studies* 19 (1985): 1–20. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 96; cf. FM AA XX, 307–308: „Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel darzustellen, wirklich, d.i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) *a priori*, als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freyheit zusammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Produkt, den Menschen selbst als Urheber, (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit *weder* durch die Schöpfung, welche einen äußern Urheber zum Grunde legt, *noch* durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu seyn, in theoretischer Rücksicht, nicht, wie es die Leibnitz-Wolfische Philosophie vermeynt, ein haltbarer, sondern überschwinglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein *reeller*, und durch die praktische Vernunft für unsre Pflicht *sanctionirter* Begriff ist.“

¹¹³ Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 97.

¹¹⁴ D.h. immer besser gedacht werden kann.

fung von Kants Providenz als einer *Säkularisierung des Vorsehungsgedankens*,¹¹⁵ weil weiterhin Gott *Ermöglichungsgrund* der moralischen Welt ist. Allerdings bleibt der Vorsehung Gottes außer einem gewissen Zwang zur Vergesellschaftung¹¹⁶ nicht mehr viel zu tun, da sie in menschliches Handeln aufgelöst wird.¹¹⁷

Das Verständnis der göttlichen Regierung

Die *Unterscheidung von Schöpfung und Vorsehung* beschränkt Kant nur auf die menschliche Sprache. In Gottes Wirken müssen beide einen *einzigsten* Akt ausmachen, da in Gott kein Zustandswechsel denkbar ist. In diesem Punkt deckt er sich völlig mit Sigmund Baumgarten und der Schultheologie.¹¹⁸ Ebenso erkennt Kant das theologische Axiom an, dass Gott die wesenhaft kontingente Schöpfung im Sein erhält.¹¹⁹ In der Pölitzschens „*Religionslehre*“ gibt er allerdings auch zu bedenken, dass das „*wie*“ der Erhaltung „unbegreiflich“, aber dennoch nicht „widersprechend“ sei,¹²⁰ womit man eine „beschränkte“ Sympathie gegenüber der schulphilosophischen Spekulation erkennen kann. Auf jeden Fall scheint sich Kant die *conservatio* nicht durch die Mittelursachenlehre erklären zu haben, sondern durch die göttliche *Omnipräsenz*, die in der „unmittelbaren Wirkung Gottes zur Fortdauer aller Dinge in der Welt“¹²¹ besteht. Die *Omnipräsenz* wird geradezu nach dem Muster *augustinisch inspirierter Philosophie* gedacht. Sie ist die „innigste Gegenwart; d.h. Gott erhält das Substantiale, das Innere der Substanzen selbst. Denn eben das ist zu ihrer Fortdauer notwendig, und ohne dass diese Innere und wesentliche Substantiale der Dinge in der Welt

¹¹⁵ Cf. Charles Morerod, „La sécularisation de la providence et du péché originel chez Kant,“ *Nova et Vetera* 23 (1998): 27–49. Auch Odo Marquard rechnet Kant—neben Voltaire, Condorcet, Marx u. a.—zur „Schwundstufe“ der säkularisierten Geschichtsphilosophie. Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), 67.

¹¹⁶ Cf. Geschichtsphilosophie; Anthropologie.

¹¹⁷ Die „Ausschaltung“ der Vorsehung wirft wiederum die berechtigte Frage nach Kants „Semipelagianismus“ auf. cf. Auer, *Evangelium der Gnade*, passim.

¹¹⁸ Cf. etwa Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 804.

¹¹⁹ PöR AA XXVIII, 1104.

¹²⁰ PöR AA XXVIII, 1105.

¹²¹ PöR AA XXVIII, 1106: „Gott wirkt nicht durch Mittelursachen in die Substanzen, indem er sie erhält; denn sonst müßten doch wieder Substanzen seine Wirkungen seyn, folglich eine Substanz zur Erhaltung der andern wirken, und daher auch eine von der andern abhängen.“

selbst von Gott unaufhörlich actürt würde, müßten die Dinge aufhören zu seyn.“¹²² Eine Gottesgegenwart, die nicht „innig“, sondern äußerlich ist, ist für Kant durchaus *denkbar*. Er sieht sie etwa in Newtons Idee von der Anziehungskraft der Dinge untereinander durch den leeren Raum hindurch. Die *Omnipräsenz* würde aber so auf einen Einfluss innerweltlicher Dinge beschränkt werden, insofern sie durch diesen leeren Raum miteinander kausal und wechselseitig verbunden sind wie in einem physikalischen Feld.¹²³ Kant bringt diesem Konzept daher nicht viel Sympathie entgegen. Er bleibt beim Gedanken der „*Innigkeit*“, der nicht nur ein gängiger Begriff der Schulphilosophie war, um die Anwesenheit Gottes in imaginären Räumen auszudrücken, sondern auch dem Pietismus geläufig war.¹²⁴ Allerdings kritisiert er auch den wolffischen Vorsehungsbegriff Johann August Eberhards, der einen beständigen Einfluss (*influxus*) Gottes auf die Substanzen annahm, was nach Kants Ansicht die Allmacht Gottes minimiert, da man Gott nur mehr Zustandswechsel bzw. äußere Einflüsse, aber nicht mehr die *wesenhafte, substantiale* Erhaltung prädiert. Dies führt für Kant, konsequent zu Ende gedacht, zu einer Ewigkeit der Materie und damit zu einem wesenhaft deistischen Gotteskonzept,¹²⁵ das er nicht zu teilen vermag.

Begriffsgeschichtlich muss bemerkt werden, dass im 17. Jh. auch innerhalb der nichtcartesischen Universalwissenschaftstheorien der Begriff des „*Inneren der Dinge*“ zum „entscheidenden Inbegriff für die Kennzeichnung des Bereiches, in dem sich die universalen Prozesse in je individuierter und kontrahierter Modalität als formende Prinzipien des ‚Äußeren‘, das wir alleine wahrnehmen und beurteilen, manifestieren.“¹²⁶ Solche Theorien, die atomistisch bei Locke und Gassendi anzutreffen sind, in der neuplatonischen Ausrichtung bei Athanasius Kircher, tendieren—wie der kritische Kant—zu einer Skepsis, das Innere der Dinge nicht vollauf erfassen zu können.¹²⁷ Kants Rede von der *Innerlichkeit Gottes* kann daher nicht nur auf pietistische, sondern auch auf philosophische Einflüsse zurückgeführt werden.¹²⁸ Die Allgegen-

¹²² PöR AA XXVIII, 1106.

¹²³ PöR AA XXVIII, 1107.

¹²⁴ Edward Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge UP, 1981), 143–166.

¹²⁵ PöR AA XXVIII, 1107.

¹²⁶ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 298; 319.

¹²⁷ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 299.

¹²⁸ Pierre Gassendi, *Institutio astronomica iuxta hypotheseis tam veterum, quam Copernici, et*

wart Gottes darf für Kant aber nicht lokal bestimmt werden, da dies wiederum die Übertragung der sinnlichen Anschauungsform auf Gott impliziert. Newtons berühmtes Diktum vom Raum als dem *sensorium dei* ist daher für Kant anthropomorphistisch: Es stuft Gott zur *Weltseele* herab, die mit der Welt in einem *commercium* stehen muss, was zur Aufhebung von Gottes Aseität führt.¹²⁹ Auch gegen eine pietistische Vereinnahmung dieses Gedankens wehrt sich Kant: Die Zuschreibung eines weltimmanenten Ereignisses an ein Gotteswirken muss für Kant der Schwärmerei zugerechnet werden.¹³⁰ Ein Erfassen des göttlichen Willens in einer religiösen Erfahrung ist für Kant *unmöglich*, weil Gott der *Grund der eigenen Existenz* ist.¹³¹ Ein Gefühl mit diesem Grund gleichzusetzen¹³² sei irrational, weil Gott nicht nur im Gefühlsmoment wirkt, sondern beständig und „innerlich“.¹³³ Damit richtet sich Kant gegen den reformierten Enthusiasmus *per se*.¹³⁴ Unter *creatio continua* versteht Kant nicht—wie die schulphilosophische Diktion nahe legen könnte—die Erhaltung der Welt, sondern vielmehr die *fortdauernde Erschaffung von Substanzen*.¹³⁵ Dass eine Substanz die hervorbringende Ursache einer anderen werden kann, ist nach der Schöpfungslehre Kants ebenso

Tychonis. Eiusdem oratio inauguralis iteratio edita (Paris: 1647); Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 04004. Kircher findet sich dreimal in der „Physischen Geographie“ erwähnt: PG AA IX, 216; 236; 365.

¹²⁹ PöR AA XXVIII, 1108.

¹³⁰ Cf. Gerd Irrlitz, „Religion als Symbolform der Moral. Kants Überwindung des Gegensatzes von Orthodoxie und Häresie durch Vermittlung von Vernunftreligion und Offenbarungsreligion,“ *Historia Philosophica* 2 (2004): 35–55; hier: 54; Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*, 513–515 versucht eine Verbindung zu Crusius und Stapfer zu schlagen.

¹³¹ PöR AA XXVIII, 1108: „Nur muß man sich bei dieser Vorstellung sorgfältig vor aller Schwärmerei verwahren, weil zwar in einem Jeden diese Allgegenwart durch die Actuation der Existenz desselben sich äußert, aber Niemand solches fühlen oder für sich gewiß seyn kann, daß Gott in diesem oder jenem Falle wirke. Denn wie will ich etwas erfahren oder empfinden, was die Ursache meiner eigenen Existenz ist?“

¹³² Dies tut vor allem Schleiermacher. Cf. Matthias Heesch, „Kants Wirkung auf Schleiermacher. Eine Studie zur Nachwirkung Kants im frühen 19. Jahrhundert,“ in Werner Thiede (ed.): *Glauben aus eigener Vernunft. Kants Religionsphilosophie und die Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 207–230.

¹³³ PöR AA XXVIII, 1109.

¹³⁴ Cf. Knox, *Enthusiasm*, passim.

¹³⁵ Cf. auch KrV B 229. Hier führt Kant aus, dass eine „Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiel dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.“ Cf. auch Delekat, *Immanuel Kant*, 132.

unmöglich wie ein Beitrag der Substanzen zu ihrer eigenen Erhaltung. Denn eine derartige Lehre würde einen Zustandswechsel in Gott voraussetzen.¹³⁶ Gott wäre dann ein „*deus malignus*“.

Ebenso wie bei der Naturbetrachtung ist aber auch eine „außerordentliche Direction“ (*gubernatio*) der Welt durch Gott *nicht* denkbar, weil sie jede Regelmäßigkeit aufheben würde.¹³⁷ Sie hätte ebenso die Aufgabe des Vernunftgebrauchs zur Folge, was für Kant gerade keine Demut darstellt, da dieser Zweck der Schöpfung selbst ist: „Wir können uns von dem Gebrauche der Vernunft nicht dispensiren; denn alsdann vereiteln wir den Zweck der Schöpfung.—Können wir nicht weiter urtheilen; so ist es besser, wir schweigen; das ist wahre Demuth.“¹³⁸ Kant scheint demnach einen *einzig* Schöpfungsakt Gottes anzunehmen, der die ewigen Naturgesetze institutionalisiert hat. Allerdings ist er weit davon entfernt, Gott zu einem weltfernen Zuschauer herabzustufen, da er sehr wohl die Erhaltungskraft der göttlichen Vorsehung konstatiert, ebenso ihre Innerlichkeit in allen Dingen. Gott ist der Welt aber nicht gegenwärtig wie einem Ding in seinem Dasein, sondern als Ursache und Grundlage der Dinge, so dass Kant seine Gegenwart und Wirkweise als „virtual“ beschreibt. Diese impliziert die Omnipräsenz und Allmacht.¹³⁹ Sein Vorsehungsverständnis fasst er wie folgt zusammen:

Die *Vorsehung* ist die Causalität der Ordnung der Natur. Die *Regierung* ist die Causalität des Laufes der Natur. Die Vorsehung ist in den Anfang zu setzen, weil im Anfange der Welt die Ordnung der Natur schon eingerichtet werden mußte. Die Regierung ist aber in die Fortdauer der Welt zu setzen, weil in der Fortdauer der Lauf der Welt zu regieren ist. Die Vorsehung verhält sich zu der Regierung, wie sich die Schöpfung zu der Erhaltung verhält. Die *Concurrenz* Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt ist die *Direction* Gottes.¹⁴⁰

Die göttliche Regierung des Naturlaufs kann für Kant also nur *ordentlich*, d. h. gesetzmäßig, gedacht werden. Sie ordnet einzelne natürliche Begebenheiten unter die größeren Zwecke des göttlichen Planes, da eine *außerordentliche* Direktion übernatürliche Begebenheiten, also Wunder, hervorbringt, was ein Hinweis auf ihre Unvollendetheit wäre.¹⁴¹ Da

¹³⁶ PöM XXVIII, 343–344: „Die Zeit gehört mit allen Successionen nicht zu der Bedingung der Schöpfung als einer göttlichen Handlung; also kann Gott nicht nach und nach geschaffen haben; demnach ist die Schöpfung eine Einheit.“

¹³⁷ PöM XXVIII, 344.

¹³⁸ PöM XXVIII, 344–345.

¹³⁹ PöM XXVIII, 346.

¹⁴⁰ PöM XXVIII, 348.

¹⁴¹ PöM XXVIII, 348.

aber alles unter dieser Leitung Gottes steht und seinen Zweck erfüllt, kann der Mensch weder dem Plan Gottes *erfolgreich* entgegenarbeiten, noch einzelne Ereignisse als direkte Handlungen Gottes proklamieren. Vielmehr stehen für ihn alle Ereignisse und Dinge unter den ewigen Dekreten Gottes, womit er sich wiederum als von der Schultheologie geprägt erweist.

Alle Begebenheiten sind Momente des göttlichen ewigen Rathschlusses. [...] Es ist demnach Vermessenheit, in besondern Begebenheiten und Handlungen etwas für den Zweck Gottes auszugeben, z.E. ein Glück durch die Lotterie sogleich Gott unmittelbar zuzuschreiben, oder ein Unglück auf die Direction Gottes zu schieben. Es ist also in jedem einzelnen Falle Vermessenheit, zu bestimmen, zu welcher Direction Gottes etwas gehöre; auch selbst alsdann nicht, wenn es zum Preise Gottes gereicht; denn die göttlichen Zwecke und Absichten bleiben uns immer verborgen.¹⁴²

Trotz der Analogie zum weltlichen Herrscher, die wohl von Leibniz stammt,¹⁴³ bestehen für Kant doch erhebliche Differenzen zwischen göttlichem und weltlichem Herrscher. Während es dem menschlichen Herrscher gleichgültig sein muss, *warum* seine Gesetze (meistens aus Furcht) befolgt werden, promulgiert sie Gott, weil er die *innere* Zustimmung des Menschen will. Außerdem führt Gott seine Regierung *solitär* aus, „denn er überschauet mit einem Blicke Alles im Ganzen“¹⁴⁴ und bedarf keiner Verwaltungsbehörden. Wenn aber Gott alles regiert, „so sind wir auch befugt, in der Natur einen teleologischen Zusammenhang anzunehmen.“¹⁴⁵ Denn eine Regierung impliziert auch Absichten und Zwecke. Dies besagt demnach, dass das regulative Prinzip der teleologischen Naturbetrachtung aus der „*Kritik der Urteilskraft*“¹⁴⁶ die göttliche Regierung der Naturabsichten voraussetzt.¹⁴⁷ In der dritten Kritik ist allerdings nicht die Rede von der Vorsehung, sondern vielmehr vom transzendentalen Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit, das sich die reflektierende Urteilskraft *a priori* bildet. Auch wenn Kant beide Male das Identische meint, so ist der Diktionswechsel doch bemerkenswert. Es ist wahrscheinlich, dass sich Kant in der „*Kritik der*

¹⁴² PöM XXVIII, 348–349; cf. Baumgarten, *Metaphysik. Übersetzt von Georg Meier*, §226.

¹⁴³ Cf. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in: Idem: *Philosophische Schriften*, vol. 4, c. 36, 461–462.

¹⁴⁴ PöR AA XXVIII, 1113.

¹⁴⁵ PöR AA XXVIII, 1113–1114.

¹⁴⁶ Cf. Kants Teleologie.

¹⁴⁷ KrV A 815/B 843f.; KU AA V, 181; Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 134.

Urteilkraft“ des über die Vernunftgrenzen hinausgehenden Terms „Vorsehung“ bewusst wurde und ihn deswegen durch den der subjektiven Zweckmäßigkeit ersetzte.¹⁴⁸ Auch die Beigabe des Adjektivs „subjektiv“ weist darauf hin, dass Kant 1791 weitaus kritischer dachte als noch bei Abhaltung seiner Vorlesung zur Rationaltheologie. Allerdings rief er auch schon in dieser zur Disziplinierung der Vernunft auf, um nicht *jeden* Zweck als göttlich auszugeben. Eine Spur von Subjektivität ist also auch hier schon gegeben. Auch wenn sich ein als Zweck betrachteter Weltzusammenhang als mechanistisch erklärbar erweisen sollte, ist dies für Kant kein Scheitern der Teleologie, da das Subjekt seine Vernunft geübt und nicht blind einen Zweck oder einen Mechanismus angenommen hat. *Teleologie* ist für Kant also eine Forschungshypothese, die die wissenschaftliche Reflexion nicht abbricht, sondern *umfänglich* bereichert, weil sie Harmonie und Gesetzlichkeit in sie einführt.¹⁴⁹ Die Welt darf aber nur *allgemein* als unter der Regierung Gottes stehend betrachtet werden, da sich das Subjekt nämlich leicht in Widersprüche verwickelt, wenn es gezwungen wäre, Gott besondere Ereignisse zuschreiben zu müssen.

Verständnis der göttlichen Mitwirkung

In der Natur unterliegt der Mensch den naturgesetzlichen Determinismen. Nur in seinen freien Handlungen bringt er Eigenständiges hervor und tritt in Bereich des *Noumenalen*. Für diesen Bereich der Wirklichkeit benötigt der Mensch nach der Auffassung Kants in der Pölitzschen Metaphysik (ca. 1773–1781)¹⁵⁰ eine *göttliche Ergänzung*.¹⁵¹ In der Pölitzschen „*Philosophischen Religionslehre*“ (ca. 1783/84) wird dies bereits weitaus einschränkender formuliert. Hinsichtlich der *concursum*-Lehre erläutert Kant hier, dass eine Zusammenarbeit von Ursachen nur möglich ist, wenn sich beide gegenseitig ergänzen und so die ange-

¹⁴⁸ In der KrV A 815/B 843f. findet sich ebenso nur die Zweckmäßigkeit erwähnt. Es könnte demnach durchaus sein, dass die Religionslehre vor der Drucklegung der KrV 1781 anzusiedeln ist.

¹⁴⁹ PöR AA XXVIII, 1114.

¹⁵⁰ Aloysius Winter, „Die ‚Endabsicht der Metaphysik‘ vor ‚allen ihren Zurüstungen‘. Kann die Unterscheidung zwischen einem *ordo inventionis* und dem *ordo expositionis* der Kantforschung als Interpretationshilfe dienen?“, in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 293–329, hier 299 Anm. 12.

¹⁵¹ PöM XXVIII, 347.

zielte Wirkung hervorbringen.¹⁵² Damit fallen die Substanzen aus dem Schema des Konkurses heraus, da sie Gott als *prima causa* subordinated sind,¹⁵³ womit Kant einen Lehrsatz Siegmund Baumgartens aufgreift.¹⁵⁴ Auch mit den Naturabläufen kann Gott nicht zusammenwirken, weil auch sie von ihm als *causa prima* abhängen, womit er sich gegen Wolff wendet.¹⁵⁵ Die Mitwirkung Gottes wird somit auf den *concursum moralis* beschränkt, wodurch Wunder und heilsgeschichtliche Offenbarungen von vornherein marginalisiert bzw. ausgeschlossen werden. Alle anderen *Konkursarten* sind für Kant in den Pölitzchen Nachschriften zwar widerspruchsfrei denkbar, aber auch nur, weil sie sich ebenso wie die Existenz Gottes nicht definitiv widerlegen lassen.¹⁵⁶ In seiner späten Schrift „*Zum ewigen Frieden*“ lehnt er dagegen den *concursum divinus* in seiner schultheologischen Ausdifferenzierung ab. Nun ist es für Kant widersprüchlich geworden, Gott zum einen als *vollständige* Ursache anzunehmen, zum anderen als *konkurrierende* Wirkung, die es nötig hat, in die Schöpfung einzugreifen oder sie zumindest zu ergänzen.¹⁵⁷ Dies würde Gott zum „Lückenbüßer“¹⁵⁸ der Naturwissenschaften

¹⁵² Daher kann Gott zur Erhaltung der Weltsubstanzen nicht „konkurrieren“, da diese wesentlich nichts zu ihrem eigenen Selbststand beitragen, also nie *concausae* sind. Die nachtridentinische Jesuitentheologie etabliert einen Konkurs zwischen Gott und Mensch, der Thomas von Aquin und Luther noch fremd ist. Während für Molina Gott und der Mensch *concausae* sind, ist dies für Thomas unmöglich, da die *causa prima* erst die *causa secunda* konstituiert. Cf. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, 52–53. Freddoso argumentiert von einer molinistischen Perspektive aus und zeigt, dass ein Konkurs Gottes notwendig ist, eine allgemeine Erhaltung dagegen philosophisch unzureichend ist, cf. Alfred Freddoso, „God’s General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough,“ *Philosophical Perspectives* 5 (1991): 553–585.

¹⁵³ PöR AA XXVIII, 1105: „Aber eben deshalb ist hier kein *concursum*, sonst müßten die Substanzen Gott coordiniret seyn.“

¹⁵⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 798; cf. zu Baumgartens Begriff der Mittelursachen Zweiter Teil: Siegmund Jakob Baumgarten.

¹⁵⁵ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad 999, 606f.

¹⁵⁶ KrV B 669; PöR AA XXVIII, 1105: „Jedoch ist ein *concursum* Gottes zu den Begebenheiten der Welt *nicht unmöglich*; denn es läßt sich immer denken, daß eine Naturursache für sich selbst zur Hervorbringung einer gewissen Wirkung nicht hinreichend genug sey.“

¹⁵⁷ ZcF AA VIII, 362 Fu.: „[D]aß nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist erstlich an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non iuvat*, Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seine Heilmitteln, und so muß ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, so fern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen.“

¹⁵⁸ Im 20./21. Jahrhundert hat der kalvinistische Philosoph Alvin Plantinga dieses

ten machen und auch kalkulierbares, menschliches Handeln unmöglich machen: Denn wenn Gott in jeder möglichen Situation den Weltverlauf verändern kann, wäre keine Handlungsfolge oder Naturkausalität mehr vorhersehbar und damit auch verantwortliches Handeln in Freiheit nicht mehr gegeben. Beim Menschen ist der *moralische Konkurs* ein „*complementum ad sufficientiam*“.¹⁵⁹ Wenn dieser Akt aber über die normale Erhaltung hinausgeht, ist er ein *Wunder in der moralischen Ordnung*.¹⁶⁰ Die Tat, zu welcher der Konkurs beiträgt, wäre aber dann nicht mehr dem Individuum, sondern Gott zuzurechnen. Der Konkurs stellt also ein *schwerwiegendes* Problem für die Morallehre dar, weil er die Freiheit und die Zuordnung verantwortlicher Taten unmöglich zu machen scheint. Trotz dieser Einwände hält ihn Kant in der Pölitzchen „*Religionslehre*“ aber für möglich, weil sich auf diese Weise Gott die Möglichkeit vorbehält, denjenigen freien menschlichen Handlungen entgegenzuarbeiten, die seinem—für den Menschen unergründlichen—Endzweck hinderlich sind.¹⁶¹ Da Gott ferner als höchstes Gut hinreichend erkannt werden muss, kann eine „geheimnisvolle“, göttliche Mitwirkung im Bereich der theoretischen Vernunft *nur bedeutungslos* sein.

Für den *Vernunftglauben*,¹⁶² der immer praktisch ist, kann die göttliche Mitwirkung aber durchaus eine *hilfreiche Vorstellung* sein, wie Kant in der „*Religionsschrift*“ (1793) eingesteht. Weil der Mensch in sich die Pflicht antrifft, das höchste Gut zu verwirklichen, aber zugleich einsieht, dass eine Realisierung außerhalb seiner Macht steht, bringt die praktische Vernunft den Vernunftglauben an die „Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers“ hervor, durch den diese Realisierung ermöglicht wird.¹⁶³

[U]nd nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, *was* Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt *etwas* und *was* ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekanntem, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.¹⁶⁴

Konzept in seiner Kritik des Naturalismus als „God of the Gap“-Theorie beschrieben. Cf. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*.

¹⁵⁹ PöR AA XXVIII, 1106.

¹⁶⁰ Cf. Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 840, der das Wunder in der moralischen Ordnung ebenso kennt und es zu den „intellektuellen Wundern“ zählt.

¹⁶¹ PöR AA XXVIII, 1106; 1109f.

¹⁶² RGV AA VI, 137–138.

¹⁶³ RGV AA VI, 139.

¹⁶⁴ RGV AA VI, 139.

Auch wenn das „*Dass*“ der Mitwirkung als *praktisch notwendig* anerkannt wird, so lässt sich *zum einen* über die Wirkweise der Gnade und ihren Inhalt keine Aussage machen. Eine solche wäre für das praktische Handeln ohnehin ohne Relevanz.¹⁶⁵ Kant wagt es aber auch nicht, die *Möglichkeit* eines stärkeren Konkurses, der über die bloße Erhaltung der Handlungsfähigkeiten des Menschen hinausgeht, d. h. einer „nach Gesetzen der Freiheit mögliche[n] Nötigung“ durch Gott, vollends zu *verneinen*.¹⁶⁶ Da er diese Idee für den Bereich der praktischen Vernunft als hilfreich erachtet, ist wohl nur an einen *schwachen moralischen Konkurs* im Sinne des *concursum intellectualis* zu denken, der Inhalte des Sittengesetzes mit Evidenz aufzeigt. Eine andere Art der Nötigung, etwa durch ein moralisches Wunder, würde eine Inkonsistenz im Gedanken gang Kants voraussetzen. Im Glauben an einen intellektuellen Konkurs kann der Mensch nach Kants Ansicht zur Aktivität ermuntert werden, zugleich aber einer göttlichen Supplementierung versichert werden. Eine Kausalitätsrückführung auf göttliches Eingreifen ist ihm aber verwehrt. Kant vermeidet ferner den schulphilosophischen Begriff des „*influxus*“. Statt dessen wählt er den Begriff der Nötigung. Die Freiheit wurde von Kant in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ (B: 1787) aber als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ verstanden.¹⁶⁷ Demnach wäre eine *göttliche Nötigung* nur als nichtsinnliche Vorgabe zu verstehen, welche die Willkür nicht aufhebt, also etwa als Reinigung von sinnlichen Antrieben und als „Öffnung“ des Subjekts für das Sittengesetz. Dies wäre—zumindest auf den ersten Blick—eine Parallele zu Stapfers Vorsehungslehre. Denn dieser hatte dem *concursum specialis* die Zusammenarbeit bei der Ausräumung von Hindernissen, etwa dem Verhaftetsein an sinnliche Eindrücke und Vorlieben, prädiert.¹⁶⁸ Dass der Begriff der Nötigung Kants Verständnis der göttlichen Mitwirkung als eines *concursum generalis et moralis* erschließt, erhärtet sich auch durch den Befund, dass in der „*Metaphysik der Sitten*“ (1. Auflage 1797; 2. Auflage 1798) dieser Begriff dazu verwendet wird, den der Pflicht zu explizieren. Für Kant ist Pflicht eine „unmittel-

¹⁶⁵ RGV AA VI, 139. Cf. Irrlitz, „Religion als Symbolform“, 51 macht deutlich, dass es für Kant vollauf genügt, „[...] auf Gottes gerechte Weltregierung zu vertrauen, ohne alle theologischen Subtilitäten. Die Erbauung solle darauf gewandt werden, ‚ein System von tätigen, praktischen Gesinnungen auszurichten.‘“

¹⁶⁶ RGV AA VI, 142f.

¹⁶⁷ KrV B 562.

¹⁶⁸ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 39.

bare Nöthigung durchs moralische Gesetz“.¹⁶⁹ Aber auch in der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ erscheint der Begriff immer in diesem Zusammenhang.¹⁷⁰ Es kann sich daher bei der *providentiellen Nöthigung*, die Kant im Auge hat, nicht um einen *concurus specialis* handeln, sondern nur um einen allgemeinen Konkurs (*concurus physicus seu generalis*) oder / und einen *moralischen Konkurs*. Während *Ersterer* die allgemeinen Kräfte und insbesondere die Handlungspotenzen erhält,¹⁷¹ unterstützt der *Zweite* das Gefühl der Nöthigung oder ruft es in jedem Individuum hervor,¹⁷² ohne dabei die Freiheit des Subjekts zu verletzen. Nach schultheologischer Tradition bewirkt Gott im moralischen Konkurs übrigens auch die Motive zu Ethos und Religion.¹⁷³ Dies ginge für Kant aber zu weit. Nach ihm kann der moralische Konkurs, der zum allgemeinen hinzukommt, nur als *Bereitstellung* bzw. als *Grund* des einzigen Faktums der reinen Vernunft *selbst* interpretiert werden.¹⁷⁴ Damit legt es sich nahe, Kant eine originäre Umarbeitung schultheologischer Vorgaben anhand seines eigenen philosophischen Instrumentariums zuzuschreiben. Über das „*Wie*“ der göttlichen Ergänzung lässt er den Leser aber im Dunkeln, weswegen er ganz allgemein von einer „Ergänzung“ durch „unbegreifliche Mittel“ spricht.¹⁷⁵

¹⁶⁹ MS AA VI, 379–380; 386; 399; 401; 405; 417; 442; 455; Cf. die Vorarbeiten zur MS in AA XXIII, 379ff.

¹⁷⁰ Cf. KpV AA V, 32.

¹⁷¹ Allerdings ist zu beachten, dass der Unterschied zur *conservatio* damit fließend wird. Dieses Verständnis haben ebenso Zedler, „Vorsehung“, 1145; Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 807/809; Stapfer, *Grundlegung vol. 4*, c. 11, § XI, 27f.

¹⁷² KpV AA V, 81.

¹⁷³ Wenn der moralische Konkurs zum allgemein-physischen hinzukommt, wird er als *concurus specialis* bezeichnet. Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, §958–960.

¹⁷⁴ KpV, AA V 31: „Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. [...] Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen [...]“

¹⁷⁵ Zef AA VIII, 362 Fu.: „Aber in moralisch-praktischer Absicht (die also ganz aufs Übersinnliche gerichtet ist), z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch *durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen* werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *concurus* ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, daß niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären versuchen muß, welches ein vorgebliches theoretisches Erkenntniß des Übersinnlichen, mithin ungereimt ist.“ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 179 scheint die schulphilosophische Terminologie zur Konkurslehre unbekannt zu sein.

Kritik an der schultheologischen Terminologie und Konzeption

Insofern man über den Urheber der Welt spricht, ist für Kant von der *providentia conditrix* die Rede, hinsichtlich der Weltordnung von der *providentia gubernatrix*, hinsichtlich der „nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken“ von der *providentia directrix*.¹⁷⁶ Insofern der Mensch einzelne Begebenheiten als göttliche Zwecke ansieht, spricht man nach Kant nicht mehr von Vorsehung, sondern von Fügung, der „*directio extraordinaria*“,

[...] welche aber [...] als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist: weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache (dass diese Begebenheit Zweck und nicht bloß naturmechanische Nebenfolge aus einem andern, uns ganz unbekanntem Zwecke sei) zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag.¹⁷⁷

In derselben Textstelle weist er auch die in der Theologie allgemein übliche Einteilung der Vorsehung in *allgemeine*, *besondere* und *spezielle* zurück, wenn sie *materialiter*, d.h. auf Gegenstände bezogen, gedacht wird. Für Kant kann Vorsehung nur als *universaler Akt* betrachtet werden. Kant lehnt daher auch eine „deistische“ Vorsehungslehre ab, die behauptet, die Providenz kümmere sich nur um den Erhalt von Gattungen, nicht aber um Individuen. Dies ist für ihn widersprüchlich. Die Substanzerhaltung der Vorsehung muss nach Kant notwendigerweise auch die Individuen umfassen. Als Alternative zur klassischen Einteilung schlägt er eine *formale* Klassifizierung vor, welche die Providenz hinsichtlich ihrer Absicht differenziert, was allerdings ebenso Gemeingut der Schulphilosophie war. Als Beispiel für die ordentliche Vorsehung führt Kant den Jahreszeitenwechsel an, für die außerordentliche die Zuführung des Holzes an den Eismeerküsten.¹⁷⁸

Ein weiteres Problem jeder *materialen* Einteilung der Vorsehung besteht in ihren induktiven Schlüssen, womit sich Kant die Kritik Humes zu eigen macht. Kant expliziert dies in Analogie zu einem Gesetzbuch: Die Bedingung der Möglichkeit für den regierenden Herrscher, ist die Erfahrung, die er verallgemeinert und ihnen gemäß neue Gesetze promulgiert. Gott benötigt aber aufgrund seiner *Aseität* keine Erfahrung,

¹⁷⁶ ZcF AA VIII, 362 Fu.

¹⁷⁷ ZcF AA VIII, 362 Fu.

¹⁷⁸ ZcF AA VIII, 362 Fu.

weil er *a priori* erkennt. Daher kann sein Wirken auch nicht wie das des irdischen Herrschers *generell* sein, sondern immer nur „innig“, d. h. universal. Eine materiale Einteilung des göttlichen Vorsehungshandelns wäre demnach ein verhängnisvoller Anthropomorphismus:

Denn eine solche generelle Vorsorge ist *äußerst mangelhaft*, und findet überhaupt nur bei denen statt, die sich erst durch Erfahrung eine Kenntniß von den Bedürfnissen verschaffen müssen. Nun liefert aber die Erfahrung immer nur Aggregate, und die von ihr abstrahirten Regeln können eben deshalb nie allgemeine seyn, weil immer noch ein Theil möglicher Wahrnehmungen fehlet, folglich können auch solche Gesetze, deren Wohlthätigkeit nur auf Principien der Erfahrung beruhet, unmöglich auf alle Individuen des Staats passen, und für deren Wohlseyn gleich gemeinnützig seyn.¹⁷⁹

Damit wendet sich Kant vor allem gegen die von den englischen Deisten propagierte Vorsehungslehre, die auch Jerusalem, Michaelis, Mendelssohn, Stapfer und Cudworth kritisieren.¹⁸⁰ Ebenfalls bleibt er durch den Hinweis auf die Selbstgenügsamkeit Gottes ganz in den Bahnen der christlich-jüdischen Tradition.

Die Vorsehung ist für Kant nur als „*providentia universalis*“ zu denken, d. h. als eine, die Art und Individuum gleichermaßen umfasst.¹⁸¹ Sie ist aber deswegen nicht schon parallel zum scholastischen Konzept des *concursum divinum* zu denken.¹⁸² Kants universale Vorsehungslehre scheint auf den ersten Blick ein Widerspruch zu den Aussagen der Geschichts- und Politikphilosophie als auch der Anthropologie zu sein, die den Gattungsfortschritt betonen und gerade von Mendelssohn wegen ihrer Vergessenheit des Individuums getadelt werden. Allerdings

¹⁷⁹ PöR AA XXVIII, 1110.

¹⁸⁰ Nach Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 10028 kennt Kant die lateinische Übersetzung Cudworths durch Mosheim, *Systema Intellectuale [...] systema intellectuale hujus universi sev de veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui deum esse negant, fünditus evertitur. Accedunt reliquia eius opuscula. Joannes Lavrentius Moshemius omnia ex Anglico Latine vertit* (Jena: 1733). Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 885: „We need not therefore, restrain and confine Divine Providence [...]“

¹⁸¹ PöR AA XXVIII, 1111.

¹⁸² Cf. Michael Platow, *Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik“* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976); Allan B. Wolter, „Alnwick On Scotus And Divine Concurrence“; Eelco van der Veer, „Luther en Barth. Cooperatio hominis tusen receptiviteit en activiteit,“ *Luther-Bulletin* 5 (1996): 57–77; William F. Vallicella, „Concurrentism or occasionalism?,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996): 339–359; Giovanni Blandino, „The dispute ‚De auxiliis‘. A new attempt at a solution,“ *Euntes docete* 53 (2000): 193–196; Terry J. Wright, „Reconsidering concursus,“ *International Journal of Systematic Theology* 4 (2002): 205–215.

ist auch der Gattungsfortschritt nur denkbar, wenn die Vorsehung *qua* Natur jedes Individuum zum Progress „zwingt“. Ebenso ist das *Sittengesetz* für Kant als *von der Vorsehung gegeben* einzustufen, so dass die Providenz wahrhaft *universal* ist, insofern sich ihr Anspruch und Zwang auf alles erstreckt. Daher konzipiert er die Vorsehung auch als der Materie „innig“. Denn auch hier beschränkt Kant die göttliche Wirkung auf ein Minimum: Gott ist allen Dingen als Grund ihrer Möglichkeit „inne“ und erhält sie im Sein (*concursum physicum* bzw. *generalis*). Während also die Schultheologie die Vorsehung als das Wirken Gottes in der Welt verstand, das zum *Besten des Einzelnen* in die Natur eingriff, wird dies bei Kant ausgeklammert. Wenn er davon spricht, dass die Vorsehung Individuum und Gattung *gleichermaßen* umfassen muss, wird eine separate, besondere *Sorge* für den Einzelnen (*providentia specialis* bzw. *specialissima*) bereits von vornherein ausgeschlossen. Die Vorsehung ist universal in dem Sinne, dass die das Menschengeschlecht *als Ganzes* zum Fortschritt führt, indem sie *jedes Individuum* auf den Weg der Providenz zwingt.¹⁸³

In der Pölitzen'schen „*Religionslehre*“ findet sich auch eine längere Textstelle über das *Vorwissen freier Handlungen* durch Gott. Wenn Gott allerkennend ist, dann—so Kant—muss er auch die freien, zukünftigen Handlungen erkennen.¹⁸⁴ Hier appliziert Kant das Inklinationsparadigma, das darauf hinausläuft, dass Gott alle Inklinationen des zu einem bestimmten Zeitpunkt gegenwärtigen Menschen kennt und daher auch seine Handlungen vorhersehen kann, ohne dessen Freiheit aufzuheben. Den Begriff des *Vorhersehens* selbst hält Kant aber für anthropomorph, womit er grundsätzlich in die thomatische Lehrrichtung tendiert,¹⁸⁵ die Gott eine *praevisio* als Gesamtschau prädiziert, aber ein Vorhersehen von *futura contingentia* ausschließt. Darauf weist auch der Begriff des „Erkennens“ hin, den Kant anstatt des „Wis-

¹⁸³ Cf. das Kapitel über Kants Geschichtsphilosophie.

¹⁸⁴ PöR AA XXVIII, 1054–1055: „Die Freiheit unserer Handlungen wird aber dadurch, dass Gott sie vorher siehet, nicht aufgehoben noch eingeschränkt; denn er siehet zugleich den ganzen Nexus, in welchem jene Handlungen mit begriffen sind, vorher; die Bewegungsgründe, welche uns dazu vermögen, die Absichten, welche wir dadurch zu erreichen uns bestreben werden. Indem nun Gott alles dieses vorher siehet; so bestimmt er dadurch ganz und gar nicht, daß es geschehen muß.“

¹⁸⁵ Cf. Tiessen, *Providence and Prayer*, 178–180. Einen guten Überblick über die einzelnen Modelle des Vorherwissens bietet Michael D. Robinson, *The Storms of Providence: Navigating the Waters of Calvinism, Arminianism, and Open Theism* (Washington: University of America Press, 2002), cf. aber meine kritischen Anmerkungen, „Rezension von Robinson, *The Storms of Providence*“, *Theologie und Glaube* 95 (2005), 255–256.

sens“ benutzt. Damit hat sich Kants Sicht der „Vorherschau“ freier Handlungen gegenüber seiner vorkritischen Periode kaum verändert.¹⁸⁶ Die Parallele zu Siegmund Jakob Baumgartens ist nicht zu übersehen.¹⁸⁷

Auch hinsichtlich der *Prädestinationslehre*, welche die menschliche Freiheit aufhebt bzw. stark reduziert, setzt sich Kant von der Schulphilosophie ab. Die von Alexander Baumgarten und Johann August Eberhard aus der skotistischen Tradition übernommene—Lehre, Gott ein *decretum aeternum* zuzuschreiben, hält Kant für „unanständig“,¹⁸⁸ wenn man mit diesem die *doppelte Prädestination* verbindet. Dann würde nämlich der Begriff Gottes zu einem „Skandal“ und Moralität zu einem „Hirngespinnst“, womit die kalvinistische Doktrin zurückgewiesen wird,¹⁸⁹ weil sie die Freiheit des Subjekts missachtet.¹⁹⁰ Die Prädestination ist in der Schultheologie zwar nicht immer Teil der Vorsehungslehre—Siegmund Jakob Baumgarten klammerte sie etwa aus—allerdings erscheint sie in anderen Publikationen als ihr fester Bestandteil. Die Prädestination setzt für Kant mit ihrer Missachtung der Freiheit aber eine „unsittliche Ordnung der Natur“ voraus. Eine gerechte Proportionierung von Glückseligkeit und Moralität wäre nicht mehr möglich—das höchste Gut demnach unerreichbar. Calvinismus und Kantianismus scheinen sich daher zu widersprechen.

Das Problem des Bösen und der gnadenhaften Ergänzung

Die Vorsehung und das Böse in der „Theodizeeschrift“

Als Preisschrift verfasst Kant 1791 seine Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“.¹⁹¹ In dieser differenziert er zwischen der Theodizee als Verteidigung der Vorsehung gegen die Anklage der Menschen, die „hinreichende Einsicht in die Übereinstimmung des Plans mit der höchsten Weisheit so wie wir uns dieselbe

¹⁸⁶ AA II, 297.

¹⁸⁷ Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, vol. 1, 88–101.

¹⁸⁸ PöR AA XXVIII, 1114. Ibid., 1116: „Ist die menschliche Seele als Intelligenz frei (denn als Erscheinung gehöret sie allerdings in die Reihe der Naturdinge); so muss es auch von ihr abhängen, ob sie der Glückseligkeit würdig oder unwürdig seyn will.“

¹⁸⁹ PöR AA XXVIII, 1116.

¹⁹⁰ PöR AA XXVIII, 1115.

¹⁹¹ MpVT AA VIII, 255–271.

denken können aus der Weltbetrachtung¹⁹² impliziert, und der einfachen Zurückweisung von solchen Vorwürfen unter dem Hinweis auf die Nichtzuständigkeit der Vernunft für einen derartigen „Streitfall“. Schon zu Beginn der Abhandlung wird Kants Aversion gegen eine Vernunft deutlich, die sich anmaßt, die Sache Gottes zu „verfechten“ und sich als göttlicher „Sachwalter“ aufzuspielen. Eine Verteidigung der Vorsehung sieht Kant vor allem in den Versuchen gegeben, weltimmanente Zweckwidrigkeiten zu widerlegen, um so den „höchste[n] Urheber der Dinge“ zu entschuldigen.¹⁹³ *Drei Arten* von Zweckwidrigkeiten kennt Kant: Das *moralisch* und das *physisch* Zweckwidrige sowie das Missverhältnis von Verbrechen und Strafe in der Welt. Das *Erste* widerspricht der Heiligkeit Gottes, das *Zweite* der Güte seiner Vorsehung bzw. Regierung, das *Dritte* seiner Gerechtigkeit, also den drei Begrifflichkeiten, die für Kant das moralische Wesen Gottes ausmachen.¹⁹⁴ Der Einwand gegen die Heiligkeit der Providenz wird von der Schulphilosophie mit dem Hinweis auf den beschränkten epistemischen Standpunkt des Menschen abgewiesen. Diesen Weg hält Kant für nicht gehbar. Der *Zweite* wird durch den Rekurs auf den Welturheber widerlegt, der das moralische Übel nicht verhindern konnte, „weil es sich auf den Schranken der Natur des Menschen, als endlicher Wesen, gründe.— Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt.“¹⁹⁵ Der *dritte* Einwand zeigt schließlich auf, dass Gott moralisch unverantwortlich ist, weil er das Übel *nur* zugelassen, aber nicht gebilligt hat. Dabei wird nach Kant auf das Argument Bezug genommen, dass das Leben trotz Schmerzen der Nichtexistenz vorzuziehen ist, und das Leid auf eine glückselige, postmortale Existenz hinweist.¹⁹⁶

Die Anklage *gegen die göttliche Gerechtigkeit* ist für Kant das entscheidende Problem, da es sich dem menschlichem Gemüt „heftig auf-

¹⁹² Auch die unpublizierten Vorarbeiten zur genannten Schrift zeigen diese Differenzierung, cf. *Vorarbeit zur Schrift Über das Mißlingen* [...], in: AA XXIII, 85. In der analytischen Religionsphilosophie des 20. und 21. Jahrhunderts ist Kants Differenzierung übernommen worden mit den Begrifflichkeiten von „theodicy“ und „defence“. Cf. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* und Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* sowie meine Rezension in *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 454–458.

¹⁹³ Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*, arbeitet überzeugend heraus, dass eine Theodizee, die annimmt, Gott lasse kein „gratuitous evil“ zu, Gottes Abstand zum Übel zu sehr minimiere und daher argumentativ unbrauchbar werde. Er argumentiert daher für die Notwendigkeit von Übeln, die keinem höheren Gut dienen.

¹⁹⁴ MpVT AA VIII, 258 Anm.

¹⁹⁵ MpVT AA VIII, 258–259.

¹⁹⁶ MpVT AA VIII, 259–260.

dringt¹⁹⁷. Eine *Straffreiheit* der Lasterhaften ist für Kant deswegen *nicht denkbar*, denn selbst wenn sie bei ihren bösen Taten Gewissensschmerzen verspüren, stehen diese nicht in Proportion zu ihren unmoralischen Handlungen. Zudem ist Kant der Ansicht, dass das Argument, der Lasterhafte schade sich selbst, nicht zutrifft, weil es bereits entwickelte moralische Wesen voraussetzt. Ein Mensch, dessen Gewissen unterentwickelt ist, verspürt daher weniger Schmerz über eine unmoralische Tat als ein Tugendhafter. Man muss daher eine unbedingte *Strafgerechtigkeit* Gottes annehmen.¹⁹⁸ Es ist für Kant allerdings nicht notwendig, dass das Übel den moralischen Menschen trifft, um die Heranbildung seiner Tugenden *indirekt* zu befördern. Eine derartige Verteidigung der Vorsehung lehnt er ab, weil kein direkter, gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen erfahrenem Leid und Glückseligkeit gegeben ist. Dass man aber eine gesetzmäßige Relation *hypothetisch annehmen* muss, leitet Kant aus seiner Erkenntnislehre ab, die in der Erscheinungswelt eine gesetzmäßige Ordnung anerkennt. In Analogie muss nach Kant auch die postmortale Existenzweise gedacht werden—sonst würde die Vorsehung ungerecht handeln.¹⁹⁹ Allerdings ist die Belohnung mit Glückseligkeit ebenso wenig eine Entschuldung der Vorsehung:

Denn was die Möglichkeit betrifft, dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge: so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist *bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft*, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.²⁰⁰

Denn ein Beweis der zukünftigen Belohnung ist für Kant theoretisch-spekulativ ja nicht zu leisten.²⁰¹ Alle philosophischen Versuche einer

¹⁹⁷ MpVT AA VIII, 261 Anm.

¹⁹⁸ MpVT AA VIII, 261: „Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äußern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet.“

¹⁹⁹ MpVT AA VIII, 262 (Cf. Anm. 206). In der Pölitzchen Religionslehre war allerdings noch ein solcher Tenor zu vernehmen. Kant sprach davon, dass ein Mensch, der für sein Wohlergehen aktiv verantwortlich ist, von der irdischen Existenz nicht „lauter Stübigkeiten“ erwarten darf, da diese der postmortalen Existenzweise vorbehalten sind. PöR AA XXVIII, 1080.

²⁰⁰ MpVT AA VIII, 262.

²⁰¹ MpVT AA VIII, 262.

Theodizee als Verteidigung der Vorsehung müssen für Kant scheitern, weil die Erfahrungswelt keine Argumente für ein derartiges Verfahren an die Hand gibt.²⁰² Demgegenüber entwirft Kant das Programm einer „negativen Weisheit“, die er bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ angedacht hatte und die vor allem die Erkundung der Schranken und Grenzen der eigenen Vernunft zur Untersuchung aufgibt. Sie ist der Tradition der negativen Theologie verwandt. Hinsichtlich der Vorsehung bewahrt sie vor der Zuschreibung von innerweltlichen Ereignissen an Gott und der anmaßenden Behauptung, kein Übel sei ohne größeres Gut.²⁰³

Doch Kants Kritik der Theodizee geht noch weiter. Nachdem er gezeigt hat, dass die Übel nicht wegzurationalisieren sind, untersucht er die Art und Weise der *Theodizeeargumentation*. Er stellt dabei fest, dass sie „doctrinal“ vorgetragen wird. D.h. der Verteidiger Gottes „vernünfelt“ anhand der ihm *bekannt* Absichten Gottes noch andere hinzu. Genau diese Einsicht in die Vorsehung Gottes muss nach Kant aber dem Menschen unmöglich sein, weil die „Endabsicht Gottes“ kein möglicher Gegenstand der Erfahrung und damit der Erkenntnis ist. Alle Auslegung des Willens Gottes durch den Menschen bleibt also immer höchst problematisch. Die „authentische“ Erklärung des göttlichen Willens aber wäre eine „authentische Theodizee“.²⁰⁴ Eine derartige Verteidigung Gottes und seiner Vorsehung kann aber *spekulativ* nicht erbracht werden, sondern allein *praktisch*. Weil die praktische Vernunft mit dem Sittengesetz die „unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes“ im Menschen ist, kann *nur* sie der Welt „einen Sinn“ geben. Eine solche *authentische Interpretation* findet Kant im Buch Ijob,²⁰⁵ der sich an das „System des unbedingten göttlichen Ratschlusses“ hält. Wenn Kant nun auf den Ratschluss Gottes—schultheologisch gesprochen: *decretum aeternum*—rekurriert, so gesteht er damit seinen Vorsehungsglauben ein. Es geht für Kant aber darum, das Leid und damit das Dekret der Vorsehung *moralisch zu bestehen, nicht zu rationalisieren*. Erst dann ist der Glaube auf Moral, nicht umgekehrt, gegründet. Ein Ausforschen des göttlichen Willens nach Motiven und Zwecken ist für ihn daher ein unsicheres und unnützes Geschäft. Das Baumgartensche Axiom, dass man zwar den göttlichen Willen (*voluntas imperscrutabilis*) nicht begreifen, aber

²⁰² MpVT AA VIII, 263.

²⁰³ MpVT AA VIII, 263–264.

²⁰⁴ MpVT AA VIII, 264.

²⁰⁵ MpVT AA VIII, 265.

zumindest einige Beweggründe *deutlich* herausfinden kann, geht Kants erkenntniskritischem Ansatz *viel* zu weit über die legitimen Schranken der Erkenntnis hinaus.²⁰⁶

Der Ursprung des Bösen und die göttliche Gnade in der „Religionsschrift“ und den Pölitz’schen Vorlesungsnachschriften

Den *Ursprung des Bösen* und die Kräfte des Menschen, diese ihre innerste Anlage zu überwinden, behandelt Kant zwei Jahre nach seiner Theodizeeschrift in der „*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ (1793). Auch wenn die philosophischen Werke Kants als Prolegomena zu einer christlichen Philosophie verstanden werden können, so ist Kant in seinen „theologisierenden“ Werken, wie der Religionsschrift, der Theologie gegenüber meist negativ eingestellt, wie Aloysius Winter stets betont.²⁰⁷ Die Aufgabe der Religion besteht für Kant, wie er hier definiert, in der *Transformation des Menschen zu einem moralischen Wesen*, d. h. „Gott würdig zu werden“.²⁰⁸ Wenn der Mensch *aus sich selbst* gerecht werden soll,²⁰⁹ setzt sich sein Konzept von der *Bekehrung des Sünders* aber grundlegend von den reformierten wie katholischen Gnadentheorien ab, die zum einen eine unverdiente, zuvorkommende Gnade Gottes annehmen, wie auch die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben. Aufgrund seiner Betonung der menschlichen Willensfreiheit und ihrer Fähigkeiten scheint Kant daher eher dem *Semipelagianismus* zuzuneigen.²¹⁰

²⁰⁶ Baumgarten, *Metaphysica*, §900, in: AA XVII, 179–180. Meiers Übersetzung geht über den Originaltext hinaus: „Wer einige Beweggründe Gottes in einigem Grade der Deutlichkeit erkennt, der forscht deswegen den göttlichen Willen nicht aus. Wer also die Absicht hat, einige Beweggründe Gottes zu entdecken, der kann nicht beschuldigt werden, daß er den Willen Gottes ausforschlich halte.“ (Baumgarten, *Metaphysik. Übersetzt von Georg F. Meier*, §673).

²⁰⁷ Winter, *Der andere Kant*, 65.

²⁰⁸ Hierin geht der zeitgenössische englische Religionsphilosoph John Hick ganz konform mit Kant. Cf. John Hick, *The Rainbow of Faiths* (London: SCM, 1995); Idem, *An Interpretation of Religion* (London: SCM, 1989).

²⁰⁹ RGV AA VI, 100–101: „Er [, der Mensch, U.L.] muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.“ Cf. auch PöR AA XXVIII, 1077.

²¹⁰ Cf. Auer, *Das Evangelium der Gnade*, 199–200. Johannes Cassianus (†435) etwa betonte im Namen der klösterlichen Askese und Disziplin die menschliche Willensfreiheit. Daher hängen für seine semipelagianische Lehre auch der Anfang des Glaubens und die Beharrlichkeit im Guten vom Willen des Menschen ab. Nur in Ausnahmefällen gebe Gott selbst den Anfang zum Glauben. Die Synode von Orange 529 lehnte

Das *Böse*²¹¹ ist für Kant aber nur Negation des Guten, weshalb auch nur Letzteres wirklich Substanz besitzt. Daher intendiert Gott in seiner Vorsehung nicht das Böse, sondern „[...] die Fortschaffung des Bösen durch die allgewaltige Entwicklung der Keime zur Vollkommenheit.“²¹² D.h. Gott gebraucht nicht, wie dies etwa Stapfer meint, *positiv* das Böse, indem er es durch eigene Verknüpfung zum Guten lenkt. Vielmehr ist das Böse von Ewigkeit her *zugelassen* aufgrund des höheren Gutes der Freiheit, so dass *das Böse als moralisches Erziehungsinstrument Gottes* angesehen wird.²¹³ Auch dies könnte ein Wiederhall Spener'schen Denkens sein. Denn für Spener war gerade die Anfechtung nach der Wiedergeburt eine Art Züchtigung, die dem Gotteskind seinen Gnadenstand gewisser zu machen versucht.²¹⁴ Die Schöpfung selbst erreicht durch Entwicklung ihrer „Keime“ Gottes Plan, so dass die Aktivität der Vorsehung erheblich eingeschränkt wird. Erst nach vollständiger Entwicklung des Menschen findet schließlich auch das Böse sein Ende. Es zeigen sich damit deutliche Parallelen zu den geschichtsphilosophischen Schriften mit der Theorie des Gattungsfortschritts, aber auch mit Lessings Gedanken von der fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts, das letztlich das Klassenziel erreicht. Anstatt also den Sieg über das Böse der wirkenden Providenz zuzuschreiben,

diese theologische Lehrmeinung allerdings ab. Sie betonte, dass auch zum Anfang des Glaubens die *gratia praeveniens* notwendig ist. Die katholische Lehrtradition hat aber auch daran festgehalten, dass die menschliche Natur aus sich und ohne die Gnade natürlich gute Werke vollbringen und sittliche wie religiöse Wahrheiten erfassen kann (Ibid., 219–220). Allerdings schließt die Gratuität der Gnade nach katholischem Verständnis die Vorbereitung des Sünders auf die Anrufung Gottes, d.h. auf die Gnade, ein, womit seine Mitwirkung betont wird (ibid., 78–79). Es könnte sein, dass Kant die unzureichende Berücksichtigung der menschlichen Willensfreiheit in den reformatorischen Gnadentheorien anhand der Lektüre der polemischen „*Historia Concilii Tridentini*“ (cf. Anth AA VII, 307) des venezianischen Klerikers Paolo Sarpi (1552–1623) erkannte und einen Ausgleich versuchen wollte, der näher am katholischen Gnadenverständnis lag.

²¹¹ PöR AA XXVIII, 1078–1079: „Das Böse ist auch nicht ein Mittel zum Guten, sondern entsteht als eine Nebenfolge, indem der Mensch mit seinen eigenen Schranken, mit seinen thierischen Instincten zu kämpfen hat. Das Mittel zum Guten ist in die Vernunft gelegt; dieses Mittel ist das Bestreben, sich aus der Rohheit herauszureißen. Indem der Mensch dazu den Anfang macht; so bedient er sich zuerst seiner Vernunft, zum Dienste des Instincts; endlich entwickelt er sie um ihrer selbst willen. Daher findet sich das Böse erst dann, wann seine Vernunft sich schon so weit entwickelt hat, daß er seine Verbindlichkeit erkennt.“

²¹² PöR AA XXVIII, 1077.

²¹³ Cf. die zeitgenössische „soul-making-theodicy“. Cf. Kreiner, *Gott im Leid*.

²¹⁴ Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, 180.

wie dies die schultheologische Tradition tat, bleibt diese Handlung bei Kant allein in der *Verdienstsphäre* des Menschen.²¹⁵

Wenn man einem Menschen eine gute oder böse Natur prädiziert, bedeutet dies für Kant lediglich, dass der *erste subjektive Grund* der Annehmung seiner Maximen in eine gute oder böse Richtung gewandt ist. Die Geburt ist aber nicht die Ursache dieser Neigung, sondern sie wird nur zeitgleich mit der Geburt und damit mit der Möglichkeit der Freiheit instantiiert.²¹⁶ Die Freiheit der Willkür selbst wird *nur* durch Maximen bestimmt, wobei *allein* das moralische Gesetz Triebfeder zum moralisch guten Handeln sein darf.²¹⁷ Kant nimmt damit Stellung gegen den *Adiaphorismus*, der den Menschen als Mittelding zwischen Gut und Böse bezeichnet:²¹⁸ Entweder folgt man also dem moralischen Gesetz als Triebfeder und handelt gut oder man handelt gegen das Gesetz und ist böse. Der Mensch kann nicht in einigen Bereichen gut und in anderen schlecht sein, denn wenn er das moralische Gesetz in seine Maximen aufgenommen hat, muss er auch gut handeln,

[...] sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht²¹⁹ überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein: welches sich widerspricht.²²⁰

Alle anderen Triebfedern stimmen für Kant bloß zufällig mit dem Gesetz der Moral überein.

Ferner gibt es in der Natur des Menschen²²¹ eine *Anlage zum Guten*, die sich in die Erfüllung der Zwecke von Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit differenziert. Die Anlage zur Tierheit umfasst die Selbsterhaltung, die Fortpflanzung und den Trieb zur Vergesellschaftung, die für die Menschheit die vergleichende Selbstliebe, die Anlage für die

²¹⁵ PöR AA XXVIII, 1079.

²¹⁶ RGV AA VI, 21f.

²¹⁷ RGV AA VI, 24.

²¹⁸ RGV AA VI, 22.

²¹⁹ RGV AA VI, 23 Anm.: „Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht.“

²²⁰ RGV AA VI, 24.

²²¹ RGV AA VI, 21: „Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher [...] mit den Prädicaten moralisch gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hierunter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt [...], der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde [...]“

Persönlichkeit die Empfänglichkeit für das moralische Gesetz. Diese ursprünglichen und wesenhaften Anlagen werden durch den Hang²²² zum Bösen aber zu Lastern.²²³ Wenn der Mensch demnach auch nur die *gelegentliche* Abweichung vom Moralgesetz in seine Handlungsmaxime aufnimmt, ist er „böse“.²²⁴ Dass dies aber bei *jedem* Menschen der Fall ist, setzt Kant als notwendig und aus der Erfahrung bekannt voraus. Daher schließt er, dass der *subjektiv oberste Grund aller Maximen mit dem allgemeinen Bösen* „verwurzelt“ ist. Dies ist das „radikal Böse“ für Kant.²²⁵ Dieses „Böse“ liegt aber *nicht* in der Sinnlichkeit des Menschen und auch nicht in einer verdorbenen „gesetzgebenden“ Vernunft, sondern in einer „Verkehrtheit des Herzens“.²²⁶ Den zeitlichen Ursprung des moralisch Bösen, d.h. die *Unterordnung des moralischen Gesetzes unter eine subjektive Maxime*, setzt Kant gemeinsam mit der Sündenfallerzählung²²⁷ aus Gen 3 an den Anfang der Menschheitsgeschichte.²²⁸ Das Böse kann nur aus dem Bereich freier Entscheidung stammen und nicht aus der Beschränktheit der menschlichen Natur, womit er ganz mit der christlichen Tradition denkt.²²⁹ Daher steht es auch in der Gewalt des Menschen, nicht nur die meisten Übel unschädlich zu machen, sondern auch die Erde zu einem „Paradies“ zu gestalten. Denn durch

²²² RGV AA VI, 31: „Aller Hang ist entweder physisch, d.i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d.i. zur Willkür desselben moralischen Wesens gehörig.—Im erstern Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen [...] Nun ist aber nichts sittlich—(d.i. zurechnungsfähig) böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der *vor jeder That vorhergeht*, mithin selbst noch nicht That ist [...]“

²²³ RGV AA VI, 28–29.

²²⁴ RGV AA VI, 32; cf. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 121.

²²⁵ Cf. Heiner F. Klemme, „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikal Bösen zwischen Moral, Religion und Recht,“ Heiner F. Klemme (ed.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis. Festschrift R. Brandt* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999), 125–151.

²²⁶ RGV AA VI, 37; cf. Gordon Michalson, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* (Cambridge: Cambridge UP, 1990), 30–51.

²²⁷ Zu einem Überblick über die exegetische und systematische Interpretation der Sündenfallserzählung wie auch der Erbsündenlehre, die aus ihr abgeleitet wird, sei verwiesen auf Christoph Theobald et John Bowden (eds.) *Original Sin. A Code of Fallibility* (London: SCM, 2004); zur detaillierten Exegese der Theologie und Anthropologie von Gen 2/3 cf. Christoph Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988; ²1997). Für weitere Interpretationsmöglichkeiten cf. Martha A. Malamud, „Writing Original Sin,“ *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 329–360.

²²⁸ RGV AA VI, 42–43.

²²⁹ RGV AA VI, 43–44.

das Übel wird der Mensch—nach der Pölitzschen „*Religionslehre*“—erst dazu angeregt, nach dem Paradies zu streben und es zu realisieren,²³⁰ so dass die Disproportion von Tugend und Glück *conditio sine qua non* für Moral in der Welt ist.²³¹ Die Vorsehung wird demnach durch die Moral gerechtfertigt und gerettet:

Ohne die Moral zu Hülfe zu nehmen, bin ich hier auf einem schlüpfrigen Wege, und ringsumher mit Gebirgen umgeben, die mir alle Aussicht benehmen. Wie sehr bin ich in Gefahr, daß mein Fuß ausgleite, oder, weil meinem Auge ein freier Horizont mangelt, er sich im Labyrinth verirre!²³²

Dem Menschen werden damit in der Pölitzschen „*Religionslehre*“ nahezu göttliche Kräfte prädiziert. In seinen geschichtsphilosophischen Schriften steht Kant dem Konzept eines irdischen Paradieses weitaus kritischer gegenüber—dort meint er, dass sich die Menschheit nur unendlich an einen solchen Zustand mit Hilfe der Vorsehung annähern könne.

Wie aber kann sich der Mensch dieser Neigung entwinden, um *moralisch gut* zu werden? In den Traditionen der großen monotheistischen Religionen wird dies der Kraft der Gnade zugeschrieben, welche die Vorsehung austeilt. Kant jedoch konstatiert, dass sich der Mensch *selber* zu einem moralischen Wesen formen muss.²³³ Die Möglichkeit einer „übernatürlichen Operation“,²³⁴ d. h. eines Gnadeneinflusses, lehnt Kant ebenso ab wie deren Voraussetzung, die völlige Verderbtheit des postlapsarischen Menschen, womit er sich klar vom Halle'schen Pietismus, der sich vom rationalen Königsberger Pietismus klar unterscheidet,²³⁵ abgrenzt. Auch eine durch Gottes Wirken herbeigeführte „Wiedergeburt“, womit Kant den Zentralbegriff der

²³⁰ PöR AA XXVIII, 1080–1081: „Das Übel ist nur eine besondere Anstalt, um die Menschen zur Glückseligkeit zu führen.“

²³¹ Dieses Argument ist auch für die „soul-making-theodicy“ zentral. Cf. Kreiner, *Gott im Leid*.

²³² PöR AA XXVIII, 1116.

²³³ Cf. Leslie Mulholland, „Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Problem of Expiation,“ in Philip J. Rossi et Michael Wreen (ed.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington: University of Indiana Press, 1991), 77–111. Mulholland ist der Ansicht, dass Kant hier einen Fehler begeht, weil er jedes göttliche Wirken als Determination und nicht als Befreiung denkt. Sie argumentiert, dass Vorsehung und Gnade für die Sühne bzw. Umkehr des Menschen nötig sind.

²³⁴ SF AA VII, 55.

²³⁵ Cf. Fehr, *Ein wunderlicher nexus rerum*, passim; Lehner, „Einleitung“.

pietistischen Theologie Speners verwendet,²³⁶ der die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit bezeichnet,²³⁷ findet daher ihre Ablehnung.

Man hat in der Kantforschung aber lange vorschnell das *Schwärmertum* mit dem *Pietismus schlechthin* identifiziert. Es scheint aber, dass Kant seiner pietistisch ausgerichteten Erziehung durchaus wohlwollend gegenüberstand. Hinweis dafür ist etwa der an Kant gerichtete Brief des pietistischen Schriftstellers Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817), Professor der Staatswissenschaften in Marburg und Heidelberg, der Kants Philosophie „eine weit größere gesegnetere und allgemeinere Revolution [...] als Luthers Reformation“ zuschreibt.²³⁸ Stilling bekennt sich zur *providentia specialissima*, einem frommen Bibelglauben und gesteht, dass er erst durch Kants Widerlegung des Determinismus innere Ruhe gefunden habe.²³⁹ Interessant ist, was Kant seinem theologischen Briefpartner geantwortet hat. Kant beginnt seinen Brief mit anerkennenden Worten für Jung-Stillings Untersuchungen und Nachforschungen über die „*Bestimmung des Menschen*“. Dabei stuft er dessen Interesse als ehrenhaft ein, während „der bey weitem größte Theil speculirender Köpfe nichts fühlt [...] oder ihrer eigenen Eitelkeit eingenommen ist.“²⁴⁰ Zudem bestärkt ihn Kant darin, seine „letzte Befriedigung“ im Evangelium zu suchen, das er als „unvergänglichen Leitfaden“ (ibid.) bezeichnet. Steven Palmquist hat Kant sogar als Vermittler zwischen Pietismus und Rationalismus bezeichnet: „Kant’s aim was always to find a ‚third way‘, so the Critical System can be regarded as Kant’s way of reconciling his ‚marriage‘ to Pietism with his ‚love affair“

²³⁶ Kazuya Yamashita, *Kant und der Pietismus* (Berlin: Akademische Abhandlungen zur Philosophie, 2000), 267. Auch Spener hatte die doppelte Prädestination abgelehnt.

²³⁷ Johannes Wallmann, „Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener,“ in Andreas Lindt et Klaus Deppermann, *Pietismus und Neuzeit* (Bielefeld: Luther Verlag, 1977), 6–31.

²³⁸ Brief von Johann Heinrich Jung-Stilling an Kant vom 1. März 1789, BW AA XI, 9.

²³⁹ BW AA XI, 9: „[...] In dieser Angst kamen mir verwichenen Herbst einige Abhandlungen im teutschen Museum zu Gesicht, die vom SittenGesetz handelten, auf einmal wurde mir warm; die allgemein verschriene Dunckelheit Ihrer Schriften, und das Geschwätz Ihrer Gegner, als wenn Sie der Religion gefährlich wären hatten mich abgeschreckt, jezt aber gab ich mich ans Werck, laße erst Schulzens Erläuterung der Critik der reinen Vernunft, und so wie ich laße, alles faste, alles begrif, so fiel mir die Hülle von den Augen, mein Hertz wurde erweitert, und es durchdrung mich ein Gefühl von Beruhigung das ich nie empfunden hatte.“

²⁴⁰ Kant an Jung-Stilling nach dem 1. März 1789, BW AA XXIII, 494u.

with rationalist metaphysics.²⁴¹ In dieses Bild fügt sich auch die Nähe zum *Königsberger Pietismus*, den Kant in seinen von ihm geschätzten Lehrern Franz Albert Schultz (1692–1763) und Martin Knutzen (1713–1751) kennengelernt hat. Schultz versucht, die Prinzipien des Wolffianismus mit dem pietistischen Glaubenseifer zu einer Art christlicher Weltweisheit zu verbinden. Denn da alle Wahrheiten miteinander verknüpft sind bzw. übereinkommen (*convenientia*), motiviert die spekulative Philosophie, die gerade der Halle'sche Pietismus abgelehnt hatte, zu moralischem Handeln, zu einem *habitus practicus*.²⁴² Kants Religionsphilosophie ist dem Grundanliegen Schultz's verpflichtet. Denn wie Schultz versucht auch Kant durch die Begrenzung des Vernunftgebrauchs und die Fundierung der Moral dem Glauben Raum zu geben—zumindest kann man das berühmte Diktum aus der KrV (B XXX) so verstehen. Dass aber eine pietistische Strömung mit ihrem Ideal des „paränetischen Vernunftgebrauchs“ die Philosophie Wolffs vom Vorwurf des Spinozismus rehabilitiert, ist eine seltsame Ironie der Geschichte. Auch in seiner Entstehungstheorie der biblischen Schriften, die er im „*Streit der Fakultäten*“ vorlegt, zeigt Kant deutliche Parallelen zu Knutzens Werk auf, wenn er eine Harmonie zwischen göttlicher und geschichtlich-menschlicher Entstehungsweise²⁴³ der Bibel annimmt.²⁴⁴ Er meint dort, dass auch wenn die Bibel Produkt der Geschichte ist, sie doch mittelbar als durch Gottes Plan bzw. Vorsehung hervorgebracht gedacht werden muss.²⁴⁵ Yamashitas Untersuchung zu Spener und Kant wurde vor der bahnbrechenden Untersuchung Fehrs abgefasst, aber ihre Interpretation Kants geht—trotzdem ihre Arbeit den rationalen Königsberger Pietismus nicht kennt—in die selbe Richtung. Sie geht sogar so weit, Kant allein eine Kritik des Pietismus zuzuschreiben, wo er sich von Spenerschen Grundsätzen entfernt: „Man muss die These fallen lassen, dass sich Kants Religiosität in eine ganz andere Richtung als die der pietistischen Erziehung, welche er genoß, entwickelt hat.“²⁴⁶ Wenn Philipp Jakob Spener (1635–1705), einer der wichtigsten Vertreter des deutschsprachigen Pietismus, eine universale Vorsehung lehrt, die alles

²⁴¹ Stephen Palmquist, „Rezension von Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*,“ *Kant-Studien* 87 (1996): 369–374, hier: 369.

²⁴² Fehr, *Ein wunderlicher nexus rerum*, 273–291.

²⁴³ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 237.

²⁴⁴ Martin Knutzen, *Betrachtung über die Entstehung der Hl. Schrift* (Königsberg: 1747), in: Idem, *Philosophischer Beweis*, 275–296.

²⁴⁵ Cf. auch AA XXIII, 452.

²⁴⁶ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 113.

regiert, lenkt und sich bis auf das Individuum erstreckt, so ruft auch Kant den Gläubigen zur Hinterfragung der innerweltlichen Vorgänge auf eine mögliche Verknüpfung mit göttlichen Absichten auf.²⁴⁷ Während Spener wie Kant die Prädestination als Determinismus ablehnen, legt Ersterer ein synergistisches Gnadenkonzept vor, dem Kant allerdings nicht folgen kann.²⁴⁸

Die Vorsehungslehre Kants und Speners ist annähernd gleich. Die Vorsehung als Gottes Regierung über die menschlichen Handlungen, die dennoch nötigen Bemühungen der Menschen, die Verteidigung der Vorsehung als Theodizee, die Widerlegung der Prädestination und das Zusammenbestehen der Vorsehung mit der menschlichen Freiheit, darin stimmen Spener und Kant überein.²⁴⁹

Den gravierenden Unterschied der beiden Denker, dass Spener nämlich das Heil des Individuums, Kant das der Gattung in den Vordergrund stellt, glättet Yamashita in ihrer Untersuchung allerdings zu sehr ab. Als Gemeinsamkeiten beider muss man aber deren innerliche, praktisch orientierte und nüchterne Frömmigkeit festhalten.²⁵⁰

Während für Spener die *Gnade* Gottes entscheidend für die Bekehrung des Sünders ist, hat Kant eine *immanentistische Bekehrungstheorie* entwickelt und sich sozusagen vermittelnd in den „Spener-Franckischen und den Mährisch-Zinzendorffischen Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism)“ eingeschaltet.²⁵¹ Dass die Bekehrung des Sünders, mit einem Wunder, also einem gnadenhaften *influxus*, beginnt und „mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel“²⁵² endet, hält Kant für unmöglich. Denn jede theologische Theorie muss dem Menschen ein gewisses Maß „Selbstthun“ übrig lassen. Die theologische Anschauung, das „anhaltende inbrünstige Gebet“ ver helfe zur Bekehrung, setzt nämlich bereits die *zuworkommende Gnade* voraus, womit sich die Theologie einer *petio principii* schuldig macht. Dies ist allerdings nicht der Fall, wenn man annimmt, dass die *Bekehrung aus reiner Vernunft* geschieht, „[...] indem sie ihm [dem Menschen, U.L.] im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschließung zu

²⁴⁷ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 264.

²⁴⁸ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 268.

²⁴⁹ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 277.

²⁵⁰ Yamashita, *Kant und der Pietismus*, 308–309.

²⁵¹ SF AA VII, 57.

²⁵² SF AA VII, 55.

bringen [...] aber die Ausführung des Vorsatzes ist ein Wunder.²⁵³ Grundsätzlich steht Kant dieser Lehre, die er Zinzendorf zuschreibt, sympathisch gegenüber, wenn sie auf einen *concursum moralis* beschränkt bleibt. Die Nähe zum Königsberger Konzept der paränetischen Vernunft (s.o.) ist allerdings ebenso unübersehbar. Und ebenso wie Zinzendorf sieht auch Kant den Menschen und dessen Leistungen weitaus optimistischer als etwa Francke mit seiner Lehre vom „*Bußkampf*“.²⁵⁴ Um aber nicht in den alten Lebensstil zurückzufallen, benötigt der Mensch nach Zinzendorf die *innige Gottesgemeinschaft* in der Kultivation des Gebets, so dass die Tugend wiederum nicht seine eigene Leistung, sondern *Import aus der Gnadenwelt* ist, was Kants Immanenzprinzip aber ausschließt.²⁵⁵

Kant resümiert daher, dass es beiden Ansätzen weniger um den moralischen Lebenswandel geht, als um subjektive Bedingungen, mit Hilfe derer der Mensch die *Kraft zur Moral* erhält, „[...] wobei dann von Tugend keine Rede sein kann, sondern nur von der Gnade [...]“²⁵⁶ Deshalb und aufgrund der Unbeweisbarkeit einer übernatürlichen Erfahrung *lehnt* er beide theologische Deutungen des Wirkens der Vorsehung bei der Bekehrung des Menschen *ab*. Man kann für Kant nur beweisen, dass der Mensch eine Erfahrung gemacht hat, die eine Veränderung bewirkt hat, und die er sich *subjektiv* als Wunder erklärt.

Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. Also hier ist eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.²⁵⁷

Gnade bleibt also etwas Subjektives, auf das sich die Moral *nicht* zu berufen hat. Die *Besserung aus sich selbst* muss das Individuum vollziehen können, weil es die praktische Vernunft als Pflicht vorgibt.²⁵⁸ *Doch wie ist dies möglich?* Wie kann sich ein an einer falschen Grundmaxime aus-

²⁵³ SF AA VII, 56.

²⁵⁴ Cf. Klaus-Gunther Wesseling, „Zinzendorf“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 14 (Nordhausen: Bautz, 1998), 509–547; Erich Beyreuther, *Die große Zinzendorf-Trilogie*, 3 vols. (Marburg: Francke, 1988).

²⁵⁵ Cf. Steven Kinkel, *Our dear Mother the Spirit: An investigation of Count Zinzendorf's Theology and Praxis* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1990); Martin Brecht/Hartmut Lehmann (eds.), *Geschichte des Pietismus*, 4 vols., (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993–2003).

²⁵⁶ SF AA VII, 57.

²⁵⁷ SF AA VII, 58.

²⁵⁸ Cf. auch KpV AA V, 3; 30; 95; 159; cf. auch Jürgen Sprute, „Religionsphilosophi-

gerichteter Mensch zum Guten bekehren? Für Kant ist im Menschen ein „Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben“,²⁵⁹ und da die praktische Vernunft eine Bekehrung gebietet, *muss* sie auch möglich sein. D.h., auch wenn das gute und böse Prinzip im Menschen in Streit liegen, so ist der Mensch trotzdem „Wohnsitz“ des guten Prinzips, das „unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen“²⁶⁰ ist, womit eine providentielle Einstiftung zu Beginn der Schöpfung gemeint ist, welche die Inklination zum Bösen abmildert.²⁶¹ Es geht Kant also um die Wiederherstellung der Moralität in ihrer ursprünglichen Form, der Befolgung des Sittengesetzes aus Pflicht, d.h. der unbedingten Respektierung der Heiligkeit der Moralität. Die *Hoffnung* des Subjekts richtet sich also *weniger* auf die *Zukunft* als vielmehr auf *sich selbst*, indem es Subjekt *und* Objekt der Restauration ist.²⁶² Auch bei größter Anstrengung ist dieser Akt aber nur *approximativ* zu leisten, womit der Vorwurf des Pelagianismus an Kant relativiert, aber nicht aus der Welt geschafft wird.²⁶³ Für eine *Bekehrung zur Legalität*, d.h. zu einem Leben nach den Gesetzen der Moral, ist für Kant nur eine Änderung der Sitten, d.h. der äußeren Verhaltensweise nötig, für die „Herzensänderung“, die darin besteht, *allein* die Pflicht als Triebfeder für das Handeln anzusehen, ist aber *keine* fortschreitende *Reform*, sondern eine „Revolution in der Gesinnung im Menschen“²⁶⁴ notwendig, d.h. eine Umkehr an der Wurzel der moralischen Existenz, die Kant in pietistisch-puritanischem Jargon als „Wiedergeburt“ bezeichnet.²⁶⁵ Weil der Mensch aber nur dann als moralisch gut zu

sche Aspekte der kantischen Ethik. Die Funktion der Postulatenlehre,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46 (2004): 289–305, hier: 292.

²⁵⁹ RGV AA VI, 45.

²⁶⁰ RGV AA VI, 82.

²⁶¹ Jacqueline Marina, „Kant on Grace: A Reply to His Critics,“ *Religious Studies* 33 (1997): 379–400, hier: 388 versucht zu zeigen, dass für Kant die Gnade aus erkenntnistheoretischen Gründen keine Rolle spielen kann, weil das Subjekt keine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen einem Natur- und einem Gnadeneffekt besitzt. Die kantische Rede von einer göttlichen Supplementierung sei nur für dasjenige Subjekt hilfreich, das bereits die Gutheit des Willens als hohes Gut erkannt habe. Sie unterschiebt Kant eine synergistische Position, die er wohl abgelehnt hätte.

²⁶² RGV AA VI, 46–47. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 154.

²⁶³ Cf. Marina, „Kant on Grace“.

²⁶⁴ RGV AA VI, 47. Michalson, *Fallen Freedom*, 73–88.

²⁶⁵ RGV AA VI, 47: „Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann

bezeichnen ist, wenn ihm eine Tat zugerechnet werden kann, muss ihm auch die Bekehrung selbst zugeschrieben werden, bzw. muss er *hoffen* können, dass sie sein *eigenes* Werk ist.²⁶⁶ Das Bild der *Wiedergeburt* wird vor allem von Spener forciert.²⁶⁷ Mit dem Rückgriff auf das Bild der Geburt, bei der sich der zu entbindende Mensch zur Passivität gezwungen sieht, kann die Aktivität Gottes umso stärker betont werden.²⁶⁸ Spener ist aber noch ein zweites wichtig—die *Innerlichkeit* der Wiedergeburt. Sie ist für ihn Kennzeichen der Echtheit und Tiefe des Vorganges, die aus der Rechtfertigung als juridischem Vorgang nicht entstehen kann.²⁶⁹ Speners Lehre ist nach Martin Schmidts Ansicht aber auch für eine *synergistische Position* offen: „Die Wiedergeburt gilt nur als der—freilich entscheidende Anfang des Wachstumsprozesses. Der Mensch selbst, dessen Tun nun allerdings vom heiligen Geiste geleitet wird, muss ihn fortführen.“²⁷⁰ Dies führt—auch wenn dies Spener nicht eingesteht—zu einem *approximativen Perfektionismus*,²⁷¹ der sich auch bei Kant, wie gezeigt wurde, wiederfindet. Während aber bei Spener die Wiedergeburt Gottes Wirken zugeschrieben wird, muss nach Kant der Mensch *dezisionistisch* hoffen, dass er die Wiedergeburt durch Betrachtung des Sittengesetzes selbst bewirkt. Für Kant ändert der Mensch in einer „unwandelbare[n] EntschlieÙung“ seine „Denkungsart“, aber nur allmählich seine „Sinnesart“.²⁷² Daher ist er zur *Revolution der Denkungsart* unfähig, weil er „radikal böse“ ist, aber er *muss es*—dezisionistisch, weil ohne jeden argumentativen Anhaltspunkt—*hoffen* können, weil es

nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und Änderung des Herzens werden.“ Nach Mulholland, „Freedom and Providence,“ 87 setzt dies Kants Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter voraus. Allerdings scheint Kant nach dieser Abhandlung die moralische Umensetzung von einem dritten Subjekt vornehmen zu lassen.

²⁶⁶ RGV AA VI, 51; Habichler, *Reich Gottes*, 211.

²⁶⁷ Martin Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie,“ in Idem, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* (Witten: Luther Verlag, 1969), 169–194.

²⁶⁸ Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, 174.

²⁶⁹ Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, 175–176.

²⁷⁰ Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, 177–178.

²⁷¹ Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, 180.

²⁷² RGV AA VI, 47f.

die praktische Vernunft gebietet.²⁷³ Diese Idee greift im Grunde auf die schulphilosophische Betonung der menschlichen Willensfreiheit im *con-cursus generalis* zurück. Denn wenn Gott im Vorsehungskonkurs nur die *materiale Handlungspotenz* erhält und dem Menschen immer die Fähigkeit bleibt, die Form der Handlung zu bestimmen, ist er auch immer fähig, sich von einer schlechten Tat zu distanzieren,²⁷⁴ und ebenso die eigene Umkehr einzuleiten. Es ist denkbar, dass Kant mit dem Begriff des guten „Keims“ im letzten also *die durch den allgemeinen Konkurs erhaltene Willensfreiheit* meint, womit Salas Einschätzung Recht zu geben ist, nach der Kants philosophische „Rechtfertigungslehre“ freilich das Problem inhäriert, Religion und ergänzende Vorsehung auf ein „Zutrauen auf die eigene ursprüngliche moralische Anlage, die nicht einmal vom radikalen Bösen aufgehoben werden konnte“,²⁷⁵ zu reduzieren. Kants „Revolution“ erscheint damit als *immanentisiertes Pendant* zur *spiritualistischen Konversionserfahrung*, wie sie im Methodismus bzw. Pictismus vorge-tragen wird.²⁷⁶

Gegen die „[...] zur moralischen Bearbeitung von Natur verdros-sene Vernunft“ *erfindet* der Mensch nach Kants Ansicht aber „unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religi-onsideen [...]“.²⁷⁷ Die Religionen der „Gunstbewerbung“ lehren etwa, der Mensch könne durch *Verzeihung* und damit *ohne Änderung seiner Moral* die Ewigkeit erlangen, oder dass der Mensch durch sein Bittgebet Gott dazu beeinflussen könne, ihn ohne Selbstanstrengung zu einem mora-lischen Menschen zu machen.²⁷⁸ Die *moralische Religion* aber—als solche betrachtet er vor allem das Christentum—fordert *moralische Selbstanstren-gung* und offeriert nur die *Hoffnung* auf eine göttliche Supplementie-rung. Eine derartige Religion besitzt nach Kant den Vorteil, dass sie

²⁷³ RGV AA VI, 45.

²⁷⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 810: „Das *Materiale* der Handlungen besteht in einer Anwendung der Kräfte und deren Einfluß in die Hervorbringung einer Veränderung; das *Formale* aber ist die gesamte Einrichtung dieser Anwendung der Veränderungskräfte der Geschöpfe.“ cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 583–586; Thomas von Aquin STh II/1, q. 79, a. 2 co.: „Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati.“

²⁷⁵ Giovanni Sala, „Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit Richard Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie,“ *Theologie und Philosophie* 56 (1981): 92–110, hier: 100.

²⁷⁶ Cf. Knox, *Enthusiasm*, passim.

²⁷⁷ RGV AA VI, 51.

²⁷⁸ RGV AA VI, 51f.

auf minimalen theoretischen Ideen basiert, so dass ihre Annahme *als Pflicht* jedermann zugemutet werden kann.²⁷⁹

Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: ‚Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;‘ aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.²⁸⁰

Sich Gnadenwirkungen vorzustellen, geschieht für Kant demnach aus *Vernunftmangel*. Er nennt solche Vorstellungen „überschwängliche Ideen“, da sie das Moralische als Gottes *importierte* Tat vorstellen und damit den Menschen zum „Nichtsthun“ verurteilen.²⁸¹ Die Marginalisierung von Gnade und Vorsehung zeigt, dass sich Kants Leitidee der „Immanenz“ auch hier als Erklärungsschema anbietet: *Der Mensch muss aus sich selbst gut werden*. Er kann zwar auf die Gnade *hoffen*, ob diese Hoffnung aber ein Fundament hat, wird *agnostisch*²⁸² ausgeklammert. Baut er sein Handeln nämlich auf externe Hilfe, kann dies nur zu der Unredlichkeit führen, „[...] sich selbst blauen Dunst vorzumachen“.²⁸³ Die Idee des Sohnes Gottes, der die gottgefällige Menschheit darstellt, kann ebenso keine objektive Realität beanspruchen.²⁸⁴ Die Idee hat allein *moralischen* Wert, weil sie zum moralischen Handeln aufruft. Wer dagegen Wunder anführt, welche die objektive Realität eines Sohnes Gottes bestätigen sollen, dem konstatiert Kant „moralischen Unglauben“,²⁸⁵ weil er außer dem Glauben an das moralische Gesetz noch historischer Tatsachen bedarf. Eine heilsgeschichtliche Theologie, welche die Inkarnation Christi zu einem providentiellen Zeitpunkt darlegt, ist für Kant daher ausgeschlossen.

Die *Ewigkeit des Himmels* kann zwar als Triebfeder menschlichen Handelns dienen, allerdings darf bei ihr, wie beim Gebet die Existenz Gottes, sowie die Realität von Himmel oder Hölle nicht stillschwei-

²⁷⁹ RGV AA VI, 157.

²⁸⁰ RGV AA VI, 52; cf. auch Ibid., 184. Zu den Aporien, in die sich Kant mit seinem Konzept verstrickt cf. Werner Thiede, „Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantischen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie,“ in Idem (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 67–112.

²⁸¹ RGV AA VI, 53.

²⁸² Giovanni Sala, „Kants Agnostizismus. Hindernis im Wissen und Glauben“, in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, 223–242.

²⁸³ RGV AA VI, 38.

²⁸⁴ Cf. Giovanni Sala, „Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionschrift“, in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, 453–470.

²⁸⁵ RGV AA VI, 63.

gend vorausgesetzt werden.²⁸⁶ Aufgrund der Unendlichkeit der Verstöße gegen das moralische Gesetz ist jeder Mensch mit Schuld beladen und als solcher zu einer „unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes“ zu verurteilen.²⁸⁷ Ein günstiger Urteilspruch kann daher nur einem moralischen Menschen „aus Gnade“ zu teil werden.²⁸⁸ Theoretisch hat diese Rechtfertigungslehre aber keinen Nutzen. Denn wenn man sie voraussetzt, so gibt man damit die Möglichkeit auf, die Vernunft könne „die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld“ und Gottes absolute Gerechtigkeit zusammendenken.²⁸⁹ Sie hat sogar *negative Auswirkungen*, weil sie dem Kult²⁹⁰ und der statutarischen Religion Vorschub leistet. Allein durch die *eigene Handlung*, durch die Befolgung aller Pflichten, kann der Mensch die *Entschuldung* erreichen.

Denn da das letztere Gebot unbedingt ist,²⁹¹ so ist es auch notwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlegt, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfangt, als der obersten Bedingung, unter der allein ein selig machender Glaube statt finden kann.²⁹²

Damit wird die protestantische Doktrin, der Glaube an Jesus Christus allein rechtfertige vor Gott, zurückgewiesen. Die selbst erarbeitete *Würdigmachung des Subjekts* steht im Zentrum der Überlegungen Kants.²⁹³ Er bezeichnet den „unbedingten Rathschluss“ Gottes, dem Subjekt Gnade zu schenken, sogar als „*salto mortale* der Vernunft“,²⁹⁴ weil ein solches Konzept die Autonomie und Moral aufhebt.²⁹⁵

²⁸⁶ RGV AA VI, 69.

²⁸⁷ RGV AA VI, 72; 75f. Ausgehend von diesem Grundsatz entwickelt auch Knutzen, *Philosophischer Beweis*, 29ff. seine Soteriologie.

²⁸⁸ RGV AA VI, 76.

²⁸⁹ RGV AA VI, 76.

²⁹⁰ Nach Kant liegen gottesdienstliche und moralische Religion in ständigem Kampf. RGV AA VI, 124–125.

²⁹¹ Gemeint ist die Pflichterfüllung.

²⁹² RGV AA VI, 118.

²⁹³ Cf. Gordon Michalson, „Moral Regeneration and Divine Aid in Kant,“ *Religious Studies* 25 (1989): 259–270; cf. RGV AA VI, 120.

²⁹⁴ RGV AA VI, 121.

²⁹⁵ Den Gnadeneinfluss bei einer jeden moralischen Tat lehnt Kant daher ab. Dies würde das Selbstbewusstsein „[...] zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, [...] weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.“ (KpV AA V, 101).

Anstatt die *christliche Tradition der Erbsünde* abzulehnen, erkennt Kant im Menschen eine vom ersten Vernunftgebrauch an vorhandene Neigung zum Bösen, die paradoxerweise eine rationale Handlung, nämlich die Subordination des Moralgesetzes unter die subjektive Maxime, darstellt. Damit stellt er sich gegen Rousseau, der die gesellschaftliche Umwelt des Menschen für die Unmoral verantwortlich macht.²⁹⁶ Aufgrund dieses „Bösen“ ist es für Kant nötig, *sich einer göttlichen Supplementation würdig zu machen*, was in der Ausrichtung des Willens auf das Gute besteht. Es wäre aber zu einfach, die Aporie der Bekehrung aus eigener Kraft mit einer völligen Verneinung der göttlichen Gnade gleichzusetzen.²⁹⁷ Denn im Menschen *existiert* das positive Prinzip, an dem er sich *moralisch* zu orientieren hat und im Fortschritt der eigenen Gattung zur Vollendung reift. Kant braucht sogar den Begriff des radikal Bösen,²⁹⁸ um einen von der Natur *erzwungenen Fortschritt* denken zu können, der aus der schwachen menschlichen Willensfreiheit allein nicht konzipierbar wäre. *Die Natur übernimmt also die Rolle der Vorsehung bzw. der Gnade*. Ob Natur aber eindeutig natürliche Kausalität im Sinne physikalischer Prozesse meint oder aber eine vorsichtige und bescheidene Aussage über Gottes Vorsehung und Gnade, erscheint nicht eindeutig entscheidbar. Zumindest ist die Möglichkeit gegeben, dass Kant die providentielle Gnade auch in letzterem Sinne verstanden haben könnte. Das Ergebnis des Fortschritts ist jedenfalls die *moralische Welt*, die allerdings nicht mit einer *rein* intelligiblen Welt identisch ist, auch wenn sie einen übersinnlichen und intelligiblen Charakter besitzt.²⁹⁹ Die moralische Welt ist für Kant vielmehr das *höchste derivative Gut*, weshalb es auch die Sinnlichkeit umfassen muss, also nicht nur die Tatsache, dass alle Subjekte moralisch handeln, sondern dass der Moral proportional auch Glückseligkeit folgt.³⁰⁰

Gebet, Gnadenmittel und Gnadenerfahrung in der „Religionsschrift“

Die Behandlung der *Dogmen des christlichen Glaubens* haben schon zur Publikationszeit der Religionsschrift heftige Kontroversen hervorgeru-

²⁹⁶ Michalson, *Fallen Freedom*, 49–51.

²⁹⁷ Michalson, *Fallen Freedom* (Lit.); Thiede, „Gnade als Ergänzung“. Diese Aporien interpretiert anders Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 91–94.

²⁹⁸ Habichler, *Reich Gottes*, 201 spricht vom „postulatorischen Charakter“ des radikal Bösen.

²⁹⁹ Habichler, *Reich Gottes*, 95.

³⁰⁰ Habichler, *Reich Gottes*, 97.

fen,³⁰¹ unter anderem etwa *Kants Auffassung des Gebets*. Der Königsberger stellt aber Religion nur so dar, wie sie sich ihm aus dem Blickwinkel der bloßen Vernunft zeigt. Dass dabei die Moral die Religion fundiert und nicht umgekehrt ist kein neuer Gedanke. Vielmehr scheint Kant Anleihen von der moralischen Methode Basedows genommen zu haben, der in seiner „freymüthigen“ Dogmatik (1766) alle Dogmen ablehnt, die den Hauptzweck der Religion, nämlich Tugendbildung und Glückseligkeit nicht direkt fördern.³⁰² Wie sieht aber *Kants Gebetslehre*, die so viel Anstoß erregte—auch weil sie die Vorsehung ausschloss—überhaupt aus? Der Mensch versucht nach Kant sogar moralisch indifferente Taten als Mittel zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens zu verwenden, d. h. durch eine natürliche Wirkung eine übernatürliche hervorzubringen.³⁰³ Er spricht etwa im Gebet Gottes Gnade (und Güte) direkt an, um dessen Gerechtigkeit zu umgehen.³⁰⁴ Gott wird für Kant aber auf solche Weise instrumentalisiert. Der Schöpfer soll nach dem Willen des Menschen zum kleinlichen Wunderwirker werden. Kant stößt ein solches Gottesbild ab. Er sieht darin einen „Fetischdienst“, der sich anmaßt, Gott—wie in Magie und Okkultismus—verfügbar zu machen. Man kann aber Gott nicht „herbeizaubern“, „[...] denn es ist zwischen bloß physischen Mittel und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann [...]“³⁰⁵ Jede liturgische Handlung und jedes private Gebet innerhalb der empirisch-statutarischen Religion ist daher nur Mittel zur Beförderung der Moralität, sie nutzen aber nichts, wenn der Mensch meint, durch sie die Vorsehung „bestechen“ zu können. Dagegen ist das Gebet, das der Mensch *zusätzlich* zu seinem guten Lebenswandel verrichtet, um sich des übernatürlichen Beistands zu versichern, sowie die Observanz bestimmter Gebote, wel-

³⁰¹ Cf. Vorländer, *Immanuel Kant*, vol. 2, 192–209; Allen Wood, „General Introduction,“ in Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* (Cambridge: Cambridge UP, 1996), XI–XXIV; Friedo Ricken et Hans Michael Baumgartner (eds.), *Kant über Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992). Mehr systematisch Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion* (Aldershot: Ashgate, 2000).

³⁰² Basedow, *Versuch einer freymüthigen Dogmatik*, Abt. I, §4, 4. Zudem zeigte Basedow auf, dass alle von Menschen in Sprache gefassten Dogmen grundsätzlich fallibel sind (ibid. Abt. I, §2, 2). Er selbst bezeichnete sich als „Dissidenten“ in Religionsdingen, der mit Vorsicht und Bescheidenheit eruieren wolle, was an der Religion wahr und was falsch sei (Vorrede IV–VI).

³⁰³ RGV AA VI, 177.

³⁰⁴ RGV AA VI, 200f.

³⁰⁵ RGV AA VI, 178.

che die moralische Gesinnung stärken, eine Handlung, die das Subjekt selbst „empfindlich“ macht für die übernatürliche Supplementierung. D.h. Kant setzt den moralischen Lebenswandel voraus, dessen Gebet an seiner Sittlichkeit partizipiert. Nur dann trägt die Gnade zur Vervollkommnung der moralischen Anlagen bei.³⁰⁶ Die *Realität* eines solchen übernatürlichen Beistandes anzunehmen, ist für Kant aber „sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar“, ja sogar „gänzlich überschwänglich“, weshalb es gerade „heilsam“ ist, sich von ihr als „einem Heiligtum in ehrerbietiger Entfernung zu halten“.³⁰⁷ Auch in dieser Ansicht mag sich eine gewisse pietistische Scheu vor der Spekulation erhalten haben, die bei genauerer Betrachtung aber wiederum *agnostisch* ist. Denn wenn das Subjekt nur an die Idee einer *als-ob-Gnade* glaubt, ist dieser Glaube nichts als eine fromme—im modernen Jargon: antirealistische³⁰⁸—Fiktion.

Das *Gebet* wird aber noch auf andere Weise von Kant kritisiert. Wenn es nämlich als *Dialog* aufgefasst wird,³⁰⁹ zieht es für Kant Gott auf die Ebene eines erreichbaren Gegenstandes herab und „überführt“ ihn seiner Gegenwart. Für Kant kann solches Beten, das traditionell auch das Bittgebet enthält und so die Vorsehungslehre tangiert, nur *unaufrichtig* sein, weil es Gottes Existenz beteuert. Diese ist aber der theoretischen Vernunft unerkenn- und unbeweisbar. Aufrichtiger ist für Kant daher eine Handlung im „Geist des Gebets“: Hier wirkt der Mensch anhand der *Idee Gottes* auf sich *selbst* und seine Moral zurück und maßt sich nicht an, eine reale Wirkung der übernatürlichen Kausalität *erbetet* zu haben.³¹⁰ Dieses Gebet ist folglich *keine* Bitte um etwas, sondern *ein Wunsch*, „[...] der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt.“³¹¹ Diesen Geist des Gebets findet Kant etwa im christlichen Urgebet des „Vater

³⁰⁶ RGV AA VI, 178ff.

³⁰⁷ RGV AA VI, 191f.

³⁰⁸ Zur Kritik antirealistischer Gottesvorstellungen cf. Peter Byrne, *God and Realism* (Aldershot: Ashgate, 2003).

³⁰⁹ Cf. Vincent Brümmer, *Was tun wir, wenn wir beten?* (Marburg: Elwert, 1985); Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Freiburg: Herder, 1998).

³¹⁰ RGV AA VI, 194f.; bes. 195 Anm. Zum Gebet bei Kant cf. Winter, *Der andere Kant*, 115–161, der eine Reduktion des Gebetes auf Psychologisches nicht erkennt (155). Die katholische Kantinterpretation des 18. Jahrhunderts hat sich gerade an Kants Gebetsauffassung gestoßen (cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“).

³¹¹ RGV AA VI, 196.

unser“,³¹² das in seiner Brotbitte für Kant nicht um eine übernatürliche Wirkung bittet, sondern vielmehr das innerste Bedürfnis der menschlichen Natur ausdrückt.³¹³ Kant arbeitet heraus, dass die „Zudringlichkeit“ des Beters Gott von seinem weisen Plan für den Menschen nicht abbringen kann. Aber auch wo das Gebet um übernatürliche Einwirkung im Bereich der Moral bittet, „[...] so ist es doch so gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden [kann, U.L.], unsern (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten.“³¹⁴ Auch der Kirchgang ist damit *kein* Gnadenmittel, sondern ein Mittel der Erbauung für den Einzelnen, ebenso wie Taufe und Kommunion.³¹⁵

Hinsichtlich der im Gebet *erfahrbaren Gnade* ist Kant äußerst skeptisch. Die Gnadenerfahrung, die im Pietismus als besonderes Wirken der Vorsehung (*providentia specialissima*) gesehen wurde,³¹⁶ ist nach Kant für die praktische Vernunft *nutzlos*.³¹⁷ Deswegen schlägt er vor, diese als „Geheimnis“ möglichst weit von sich zu stoßen. Dahinter steht freilich die erkenntnistheoretische Einsicht in die Beschränktheit der menschlichen Vernunft und das Ansinnen, den Menschen vom Wahn abzuhalten, Wunder zu konstatieren oder sich einzubilden, solche wirken zu können.³¹⁸ Diesen Wahn differenziert Kant in drei Bereiche:

³¹² Zu Kants „exegetischen Fehlern“ sei auf die von der Kantforschung völlig übersehene Schrift eines Zeitgenossen hingewiesen, cf. Johann Georg Rosenmöller, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend [...] Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Herrn Prof. Kants die Auslegung der Bibel betreffend* (Erlangen: 1794).

³¹³ RGV AA VI, 196 Anm. Damit greift Kant der existentiellen Bibelauslegung Bultmanns vor.

³¹⁴ RGV AA VI, 197.

³¹⁵ RGV AA VI, 198–199.

³¹⁶ Cf. Knox, *Enthusiasm*, passim.

³¹⁷ Cf. auch SF AA VII, 58; RGV AA VI, 171: „Die Vernunft läßt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenden Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnißvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen daß wir theoretisch, was dieses Verhältniß Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniß auch entdecken wollte.“

³¹⁸ RGV AA VI, 191.

Der *Erste* umfasst den Glauben, eine übersinnliche Tat durch Erfahrung zu erkennen und nach den Gesetzen der Kausalität Gott zuzuschreiben (*Wunderwahn*). Der *Zweite* umfasst den Wahn, Termini, von denen die Vernunft selbst keine Begriffe bilden kann, in den moralischen Handlungskontext aufzunehmen (*Glaube an Geheimnisse*), der *Dritte* beinhaltet den Gebrauch von natürlichen Dingen, um einen Einfluss auf Gott hervorzubringen, der seinerseits die menschliche Sittlichkeit beeinflusst (*Glaube an Gnadenmittel*).³¹⁹ Auch besondere Pflichten gegenüber Gott, welche die Vorsehung durch die natürliche und die historische Offenbarung gestiftet hat, lehnt Kant ab. Außer den „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten“ gibt es gegenüber Gott keine Pflichten, keine „Hofdienste“.³²⁰ Wer meint, auf Gott und seine Gnade derart einwirken zu können, macht sich für ihn grenzenloser Überheblichkeit schuldig.³²¹ Auch die Ehrfurcht, die bei Stapfer als eine besondere religiöse Haltung beschrieben wird, lehnt Kant als Pflicht ab, weil sie die grundlegende „[...] religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei.“³²² „[A]lles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn [...]“³²³ Die Unterscheidung von Wirkungen der Natur und der Gnade ist damit hinfällig geworden, da für die Feststellung einer gottgewirkten Tat die Anschauungsform fehlt; zudem ist sie für die Handlung unnötig.³²⁴

Die Kirche als Vorsehungszweck

Dem bösen Prinzip kann nur durch eine alle Menschen vereinigende *ethische Gemeinschaft* entgegenarbeitet werden, die nach Tugendgesetzen aufgebaut ist. Sie vereinigt die Kräfte zum Kampf gegen das Böse.³²⁵ Die Idee einer solchen Gemeinschaft bringt den Menschen dazu, den ethischen Naturzustand, der geprägt ist von „Befehdung der Tugendprinzipien“ und innerer „Sittenlosigkeit“,³²⁶ zu verlassen und ein ethi-

³¹⁹ RGV AA VI, 194 ff.

³²⁰ RGV AA VI, 153–154.

³²¹ RGV AA VI, 153.

³²² RGV AA VI, 153.

³²³ RGV AA VI, 171.

³²⁴ RGV AA VI, 175: „Der abergläubische Wahn [...] ist doch mit der Vernunft so fern verwandt [...] dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft [...]“

³²⁵ RGV AA VI, 94.

³²⁶ RGV AA VI, 97.

sches Gemeinwesen als „*Volk Gottes auf Erden*“ zu gründen. Da es sich aber um „Gottes Volk“ handelt, kann für Kant die Gemeinschaft nicht selbst gesetzgebend sein, da sie sonst—wie eine weltliche Regierung—nur auf die Legalität, nicht aber auf die innere Gesinnung Einfluss nehmen würde. Daher konstatiert Kant einen obersten Gesetzgeber,

in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen [...] Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeinsames Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.³²⁷

Die Vergemeinschaftung nach Tugendgesetzen unter einem moralischen Weltherrscher nennt Kant „*Kirche*“. Er stellt zugleich fest, dass eine solche Institution, die empirisch unzugänglich ist, nur von Gott selbst gestiftet werden kann, womit er die Position der schultheologischen Providenzliteratur übernimmt. Angesichts der göttlichen Stiftung ist es aber dem Menschen nicht erlaubt, die Vorsehung einfach „[...] walten zu lassen, als ob ein jeder nur seinen moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit [...] aber [...] einer höhern Weisheit überlassen dürfe.“³²⁸ *Der Mensch muss vielmehr am Reich Gottes selbst Hand anlegen, als ob alles auf ihn selbst ankommt, und nur dann darf er auf die Supplementierung durch Gott hoffen.*³²⁹ Dies erinnert an den Schluss der „*Träume eines Geistersehers*“, wo Kant feststellt, dass „[...] unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben.“³³⁰ Die als moralische Religion verstandene christliche Offenbarung³³¹ leitet nach Kants Ansicht zu einem solchen Verständnis von eigenem Tun und göttlicher Beihilfe an.³³² Allerdings wird die Kirche³³³—und hierin ist Irlitz zuzustimmen—damit zur „Symbolform“

³²⁷ RGV AA VI, 99; cf. auch PöR AA XXVIII, 1113.

³²⁸ RGV AA VI, 100.

³²⁹ RGV AA VI, 100–101: „Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.“

³³⁰ TG AA II, 373.

³³¹ RGV AA VI, 167.

³³² RGV AA VI, 161.

³³³ Cf. Sala, „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem gemeinen Wesen‘,“ in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 225–264.

der sozialen und moralischen Leistung minimalisiert.³³⁴ Jede *Kirchenverfassung* geht für Kant auf eine historische Offenbarung zurück, die „am besten auf eine heilige Schrift gegründet“ wird.³³⁵ Eine derartige statutarisch begonnene Religion ist aber nur ein Vehikel,³³⁶ also ein Instrument der Vorsehung,³³⁷ zum reinen Vernunftglauben.³³⁸ Das Problem besteht nun aber darin, dass diese Offenbarung *wahr* sein muss, wenn sie zu einem Vehikel des moralischen Glaubens werden soll. Wenn sie aber wahr ist, dann muss sie *mehr* als eine Mittlerfunktion besitzen, was Kants Ekklesiologie allerdings eines Widerspruchs überführt. Diesen haben bereits die frühen, vor allem die katholischen, Kritiker Kants erkannt.³³⁹

Kontinuierlich nähert sich der *Kirchenglaube* für Kant der *reinen Vernunft* an, und nur so darf er auch den Anspruch führen, „wahre Kirche“ zu heißen.³⁴⁰ Diese Annäherung an die Vernunftreligion,³⁴¹ der ein universaler Verpflichtungscharakter inhäriert, ist nach Kant nicht durch „Revolutionen“ zu erreichen.³⁴² Die Revolutionen in der Denkungsart und der Religion soll man der „Vorsehung“ überlassen, da

³³⁴ Cf. Irrlitz, „Religion als Symbolform“, 43.

³³⁵ RGV AA VI, 102–103.

³³⁶ An anderer Stelle spricht Kant vom Offenbarungsglauben als „Leitmittel“; s. RGV AA VI, 115.

³³⁷ Unter dem Begriff Glück scheint Kant übrigens ähnliches wie unter Vorsehung zu verstehen: „Ein Ausdruck für alles Gewünschte oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsre Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern als eine gütige Vorsehung anführen können.“ RGV AA VI, 108.

³³⁸ Das Theoretische der Religion und auch ihr historischer Kern sind nach Kants Ansicht für die Pflichterfüllung und damit für das moralische Leben ohne Bedeutung: „Der Geschichtsglaube ist ‚*toti an ihm selber*‘, d. i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte.“ RGV AA VI, 111. An anderer Stelle spricht Kant vom „Leitband“ des Kirchenglaubens, das allerlei Anhängsel enthalte, aber nach und nach entbehrlieh werde (RGV AA VI, 121–122).

³³⁹ Cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“. Joseph P. Lawrence, „Radical Evil and Kant’s Turn to Religion“, *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002): 319–335 hebt vor allem die Gegenüberstellung von radikal Bösem und Gattungsfortschritt hervor.

³⁴⁰ RGV AA VI, 115.

³⁴¹ Im Gegensatz zur Reifung der Menschheit hinsichtlich der Moral kann es diese Reifung bei der Freiheit nicht geben. Denn man muss bereits frei sein, um sich der Freiheit bedienen zu können. RGV AA VI, 188 Anm.

³⁴² Es ist wahrscheinlich, dass Kant damit auf die Französische Revolution anspielt, die per Dekret die Vernunftreligion einführte. Der Versuch scheiterte kläglich. Zur Beurteilung der Revolution und ihrer diesbezüglichen Anstrengungen cf. Nigel Aston, *Religion and Revolution in France 1780–1804* (Washington: Catholic University of America Press, 2000).

sie sich „[...] planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten“ lassen.³⁴³ Damit scheint Kant die Kirche als mit einem Evolutionsprinzip ausgestattet zu sehen. Dieses ist die *Vorsehung*, die den Menschen durch die Aufklärung und den ihr inhärierenden Plan zu einer weltbürgerlichen Gesellschaft auf den Weg der moralischen Religion bringt. Den Finalpunkt erreicht die moralische Religion, wenn das Vehikel des Kirchenglaubens „aufhören“ kann. Kant bemerkt aber mit *besonderem Nachdruck*, dass es nur darum gehe, dass die *Notwendigkeit* der empirischen Offenbarung *aufhört*. Ihre Vehikelfunktion will er unangetastet sehen. Dennoch sei es prinzipiell möglich, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt auch diese Vehikelfunktion überflüssig werden *könnte*.³⁴⁴

Neben der Enthaltung von zwangsmäßig herbeigeführten „Revolutionen“ ist die *staatliche Obrigkeit* aber auch angehalten, die Grundsätze der moralischen Religion zu achten. Sie muss dafür Sorge tragen, dass diese nicht behindert werden. Ansonsten arbeitet sie der „Weltregierung“—wie Kant die *Vorsehung* hier nennt—entgegen.³⁴⁵ Aber selbst bei böartigster Arbeit gegen die *Vorsehung* ist der Beginn des Reiches Gottes auf Erden *als* ethischer Gemeinschaft für Kant nicht rückgängig zu machen, weil der Mensch in sich die Verpflichtung zum Sittengesetz wahrnimmt. Die Bezeichnung der moralischen Welt als „Reich Gottes auf Erden“ ist „symbolisch“ zu verstehen. Sie verdeutlicht dass der Mensch dem ewigen Sittengesetz zu folgen hat³⁴⁶ und mit dessen providentieller Einstiftung das Gottesreich beginnt, sie besagt aber nichts über ein supranaturales Gottesreich.³⁴⁷

Die Radikalität mit der Kant die moralische Entwicklung mit dem geschichtlich sich verwirklichenden Aspekt des ethisch „gemeinen We-

³⁴³ RGV AA VI, 122.

³⁴⁴ RGV AA VI, 136 Anm.

³⁴⁵ RGV AA VI, 134: „Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwicklung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten, oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewalthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte, wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.“ Denn Regierungen, und hier denkt Kant wohl speziell an die strenge preußische Zensur, versuchten immer wieder, „historischen Kirchenlehrern zu gefallen, die doch höchstens nur eine [...] Wahrscheinlichkeit für sich haben“, aber nie den unumschränkten Verpflichtungscharakter der moralischen Religion (RGV AA VI, 133–135).

³⁴⁶ RGV AA VI, 134f.

³⁴⁷ Cf. Habichler, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant*.

sens“ verbindet, ist sicherlich seine originäre Leistung³⁴⁸ und hat auch für sein Vorsehungsverständnis Konsequenzen. Die Providenz Gottes wird zur *Bedingung der Möglichkeit, dass ein irdisches Reich Gottes entsteht*,³⁴⁹ das den „ewigen Frieden“ und das „Reich der Zwecke“ enthält. Seine Realisierung ist Pflicht des Individuums bzw. der Menschheit selbst. Was dem göttlichen Handeln dann aber noch zugeschrieben werden kann, ist fraglich, wenn es nur die Bedingung darstellt, an der Verwirklichung, die eine moralisch zurechenbare Handlung sein muss,³⁵⁰ aber nicht mehr partizipiert.³⁵¹

Der berechtigte Vernunftglaube

In seinem Aufsatz in der Oktoberausgabe der Berlinischen Monatsschrift des Jahres 1786 unter dem Titel „*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*“ fasst Kant in erstaunlich konziser Weise die Eckpunkte seiner Philosophie zusammen.³⁵² Im Hinblick auf sein Vorsehungsverständnis interessiert vor allem seine Rede vom Bedürfnis³⁵³ der Vernunft, um sich im Denken, „[...] im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, [...] zu orientieren.“³⁵⁴ Ein derartiges Bedürfnis muss nach Kant für die Vernunft *zwingend*, d. h. *denknotwendig*, sein.³⁵⁵ Daher kann etwa ein „Bedürfnis“ nach intervenierenden Engelwesen³⁵⁶ nur Schein und „Vorwitz“ darstellen.³⁵⁷ Dagegen ist für ihn die *subjektive Annahme eines „Urwesens“* als „Oberster Intelligenz und

³⁴⁸ Habichler, *Reich Gottes*, 220.

³⁴⁹ Habichler, *Reich Gottes*, 268.

³⁵⁰ Eine detaillierte Analyse des Problems moralischer Zurechnung bei Kant bietet Norbert Fischer, „Der formale Grund der bösen Tat: Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988): 18–44.

³⁵¹ Die Ablehnung der religiösen Förmlichkeiten in RGV AA VI, 201–202 ist m. E. weniger eine Verachtung der christlichen Religion, sondern vielmehr ein Reflex auf Knutzen, *Philosophischer Beweis*, 30ff., der die Unmöglichkeit anführt, sich mit irdischen „Gnadenmitteln“ wieder mit der Gottheit zu versöhnen.

³⁵² Martin A. Bertman, „Kant’s orientation“, *History of European Ideas* 28 (2002): 263–280.

³⁵³ Cf. Pauline Kleingeld, „The Conative Character of Reason in Kant’s Philosophy“, *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998): 77–97.

³⁵⁴ WHD AA VIII 137.

³⁵⁵ WHD AA VIII 137.

³⁵⁶ Sowohl im Rückblick auf Swedenborg als auch Johann Peter Eberhard, *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben* (Halle: 1778), der ähnliche Beispiele anführt.

³⁵⁷ WHD AA VIII 137.

zugleich als dem höchsten Gute“ zwingend,³⁵⁸ weil die Vernunft das notwendige Bedürfnis spürt, eine Voraussetzung des Daseins, „einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit“ der teleologischen Weltstruktur.³⁵⁹ Während eine solche Annahme für den *theoretischen* Gebrauch der Vernunft nur als teleologisches Prinzip oder als Leitfaden³⁶⁰ dient, ist sie innerhalb der *praktischen* Vernunft als Postulat unverzichtbar.³⁶¹ *Kant konzipiert daher einen Vernunftglauben, der sich jeder Affirmation einer objektiven Realität des Objekts enthält.*³⁶² Ein solcher Vernunftglaube kann demnach auch *nie* in Wissen übergehen. Wendet man die Theorie des Vernunftglaubens nun auf die Vorsehung bzw. die Teleologie an, so wird ersichtlich, dass die Vernunft das notwendige Bedürfnis verspürt, eine Teleologie in der Natur anzunehmen. Diese verbleibt aber auf dem Status eines theoretischen Leitfadens. Dagegen ist das Bedürfnis innerhalb der Anthropologie, Geschichtsdeutung und Moralphilosophie nach einem göttlichen Vorsehungsplan ein *notwendiges Postulat*³⁶³ *der Praxis*, ohne das menschliche Handeln dem Vorwurf der Sinnlosigkeit ausgesetzt wäre. Erst in dieser Hinsicht steht der Vernunftglaube an die Vorsehung dann keinem Wissen mehr nach.³⁶⁴ Daher darf die Vernunft auf ihr naturgegebenes *Bedürfnis* nach Einheit, das sie in Gott findet, nicht verzichten, sonst entsteht der

³⁵⁸ WHD AA VIII, 137.

³⁵⁹ WHD AA VIII, 138.

³⁶⁰ WHD AA VIII, 141: In theoretischer Hinsicht bezeichnet Kant den Vernunftglauben als „*Vernunfthypothese*“, „[...] d.i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre: darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf.“

³⁶¹ Aus dem Primat der Praxis in Kants Philosophie erklärt sich, dass ein Glaube, der zum sittlichen Handeln notwendig ist, epistemologisch höher geschätzt wird als eine Theorie der Vernunft. WHD AA VIII, 142: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compaß, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.“ Cf. auch WHD AA VIII, 140; 143.

³⁶² WHD AA VIII, 141: „[...] [E]in Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten [...].“

³⁶³ WHD AA VIII, 141.

³⁶⁴ WHD AA VIII, 141.

[...] Vernunftglaube, ein mißlicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt und die Denkungsart veranlasst, die man *Freigeisterei* nennt, d.i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen.³⁶⁵

Wahre Aufklärung besteht für Kant demnach in der Befolgung der wahren Vernunftbedürfnisse, vor allem im Einsatz für die „moralische Welt“.³⁶⁶

Wenn Kant vom „Recht des Bedürfnisses“ der Vernunft spricht, meint er damit, dass „[...] wenn eine Entscheidung in einer die Vernunft ‚interessierenden‘ Frage nicht aus objektiv theoretischen Gründen erfolgen kann, die Vernunft ‚berechtigt‘ ist, dasjenige anzunehmen, was am besten ihr Bedürfnis oder Interesse befriedigt“.³⁶⁷ Das Bedürfnis³⁶⁸ ist für Kant also nur dann legitim, wenn der Beweis der Existenz oder der Nichtexistenz des Objekts *nicht* geführt werden kann. Dieses Konzept, das in seinen Grundzügen mit dem Basedowschen Prinzip der „*Glaubenspflicht*“ übereinstimmt,³⁶⁹ führt in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ auf die drei *Ideen* der spekulativen Vernunft, nämlich *Welt, Seele und Gott*. Diese Ideen sind aber nur von theoretischem Interesse und daher nur notwendig, um sich im Denken zu „orientieren“.³⁷⁰ Dagegen sind die entsprechenden *Postulate* der „*Kritik der praktischen Vernunft*“, nämlich *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*, notwendige Bedingungen der praktischen Ver-

³⁶⁵ WHD AA VIII, 146.

³⁶⁶ Scheliah, *Der Glaube*, 164f.

³⁶⁷ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 93.

³⁶⁸ Cf. auch KrV B 704; 714; KU AA V, 360.

³⁶⁹ Kant hatte als erstes Pädagogikkompodium das „Methodenbuch“ Basedows zugrundegelegt (cf. Weisskopf, *Immanuel Kant und die Pädagogik*, 119 ff.). Clemens Schwai-ger, *Kategorische und andere Imperative*, 156–157 umreißt den Einfluss von Basedows Erziehungsgedanken auf Immanuel Kant während seiner sogenannten „Erziehungseuphorie“ Mitte der 1770er Jahre. Auch Carl Friedrich Stäudlin, *Ideen zur Kritik der christlichen Religion* (Göttingen: 1791), §81–87, 243–247 setzt sich mit sichtlichem Respekt mit Johann Bernhard Basedow, *System der gesunden Vernunft* (Altona: 1765), auseinander.

³⁷⁰ WDO AA VII, 137. Kant verwendet in der Orientierungsschrift auch zum ersten Mal die Postulatenlehre, in der in Abgrenzung zur KrV die oberste Intelligenz nicht mehr als Triebfeder für die Moralgesetze gilt, sondern nur mehr als ontologische Möglichkeitsbedingung des höchsten Gutes. Cf. Bernhard Jensen, *Was heisst sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant* (München: Fink, 2003), 48–52.

nunft, d.h. der Moral überhaupt, und haben einen höheren Status³⁷¹ als bloße Regulativ- oder Orientierungsprinzipien.³⁷²

Das intelligible Objekt der Moral darf für Kant aber nicht als *übernatürlich* betrachtet werden, da es ansonsten nicht in den Leistungshorizont des Menschen, sondern in den Gottes fällt.³⁷³ Daher versucht Kant im „*Streit der Fakultäten*“ (1798) zwischen einer „seelenlosen“ Orthodoxie und einem „vernunfttödtenden“ Mystizismus zu vermitteln,³⁷⁴ die er beide aufgrund ihrer supranaturalen Fundierung ablehnt. Den Beschränkungen der Vernunft entsprechend, muss jede Offenbarung für eine Erscheinung gehalten werden.³⁷⁵ Die Bibel hat ihre Göttlichkeit nur durch ihre Moralität und ihre Wirkung bewiesen. Allerdings kann sie für Kant nicht mehr als den Status eines unentbehrlichen *Leitfadens* beanspruchen.³⁷⁶ Im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes ist die Schriftoffenbarung notwendig, weswegen der Mensch, welcher meint, ohne sie auskommen zu können, von Kant zynisch als „Kraftgenie“ bezeichnet wird.³⁷⁷ Die Bibel erscheint ihm demnach als von der Vorsehung eingesetztes, optimales „Vehikel“ zur Etablierung der Vernunftreligion. Eine weitere von der Vorsehung der Offenbarungsreli-

³⁷¹ KpV AA V, 143: „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings nothwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernunftfeilen zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte.“

³⁷² Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 97f. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 173: „Dieser Glaube an Gott ist kein regulatives Prinzip zur Beurteilung der Natur, sondern eine letzte existentiell-praktische Seinsgewißheit.“

³⁷³ SF AA VII, 59.

³⁷⁴ Dabei anerkennt Kant zunächst den hohen Wert der Bibel und zeigt, dass ihre Wirkungsgeschichte nur dadurch zu erklären ist, wenn ihre Grundsätze aus der Vernunft selbst erwachsen sind. SF AA VII, 58f.

³⁷⁵ SF AA VII, 63: „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht.“

³⁷⁶ SF AA VII, 64: „[...] als Vermächtnis [...] einer statuarischen, auf unabsehbare Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre [...]“.

³⁷⁷ SF AA VII, 65. Denn erst in einem zukünftigen Zustand könnte [!] die Menschheit der geoffenbarten Religion entbehren. Allerdings ist selbst dann „[...] nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde [...]“ (SF AA VII, 65).

gion zugestandene Aufgabe besteht darin, dass sie die Völker und Menschenrassen vor einem schädlichen „Zusammenschmelzen“ bewahrt, bevor diese den dazu notwendigen Stand der Moral erreicht haben.³⁷⁸ Dieser Gedanke aus der „*Religionsschrift*“ erinnert an Kants „*Zum ewigen Frieden*“, in dem er eine moralische Höherentwicklung der Menschheit zu einem Völkerfrieden beschreibt, der den Krieg letztlich unnötig macht. Die Religionen schützen vor einem *Vermischen der Völker*, das in Gewalt und Krieg enden würde. Erst auf einer gehobenen Moralstufe können diese einander begegnen und ihren Glauben an die reine praktische Vernunft gemeinsam in einem „weltbürgerlichen“ Zustand des „ewigen Friedens“ leben.

Dem zweiten Teil des „*Streits der Fakultäten*“ mit dem Titel „*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei*“ war die Druckerlaubnis noch 1797 von der preußischen Zensurbehörde verweigert worden. Erst nach dem Tod Friedrich Wilhelm II., im Frühling 1798, legte sie Kant erneut, zusammen mit zwei anderen Beiträgen, der Zensur vor, die nun den Druck genehmigte.³⁷⁹ Auf welche „*erneuerte*“ Frage Kant hier Bezug nimmt, ist eine in der Forschung umstrittene Frage. Brandt vermutet, dass sich Kant gegen den Vorwurf der Schwärmerei, den man gegen seinen Fortschrittsglauben anführte, zur Wehr setzen wollte.³⁸⁰ Kleingeld nimmt dagegen im Titel des genannten Abschnitts eine „implizite Selbstkritik“ seiner Schriften an.³⁸¹ Für diese Schrift unterscheidet sich die Religion nur formal von der Moral; sie besitzt nur einen *leitenden Einfluss* auf die Letztere. Der geschichtlich institutionalisierte Kirchenglaube kann daher auch nur „sinnliches Vehikel“ des wahren Religionsglaubens, d. i. der reinen Moral innerhalb der praktischen Vernunft, sein.³⁸² Allein die moralische Schriftauslegung kann somit „authentischen“ Charakter beanspruchen, weil sich der Spiegel³⁸³ der Gottheit untrüglich *nur* in den Begriffen der Moral zeigt,³⁸⁴ womit Kant gedanklich auf die Theodizeeschrift zurückgreift, in der er die Differenzierung zwischen „doktrinal“

³⁷⁸ RGV AA VI, 124 Anm.

³⁷⁹ Reinhard Brandt, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in Idem et Werner Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen* (Hamburg: Meiner, 1987), 31–78, hier: 65–67; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 67.

³⁸⁰ Reinhard Brandt, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, 46–47.

³⁸¹ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 68.

³⁸² SF AA VII, 37.

³⁸³ Dass sich die Attribute Gottes in der Welt widerspiegeln, betont v. a. Wolff. Cf. das Kapitel über ihn.

³⁸⁴ SF AA VII, 48.

und „authentisch“ herausgearbeitet hat.³⁸⁵ Deshalb müssen—dies ist Kants *erster Grundsatz*—die heiligen Schriften der Bibel philosophisch-moralisch und nicht zugunsten ihrer theoretischen Information ausgelegt werden.³⁸⁶ Andernfalls sei die Lehre von der doppelten Prädestination und damit eine extreme Form des Vorsehungsglaubens unvermeidlich, der nach Kant der Vernunft widerstreitet.³⁸⁷ Damit *reduziert* Kant geschickt das *biblische Zeugnis für Vorsehung und Gottes Welthandeln* auf moralische Lehrstücke, die auch der reinen praktischen Vernunft zugänglich sind. Der *zweite Grundsatz* ist für Kant der der moralischen Aktivität, die den Primat über das Fürwahrhalten von Glaubenssätzen besitzt,³⁸⁸ womit grundsätzlich die Notwendigkeit eines *aktiven* göttlichen Gnadeneinflusses auf den Menschen abgelehnt wird. Der *dritte Grundsatz* beinhaltet die Autonomie des menschlichen Geistes, d. h., dass aus ihm die moralischen Kräfte für gutes Handeln entspringen müssen, womit auch eine *passive* Entgegennahme der Gnade als moralischem Gesetz als inadäquat abgewiesen wird.³⁸⁹ Andernfalls nämlich lägen die *Natur als Prinzip der Förderung der Glückseligkeit* und die *Gnade als Prinzip der reinen Sittlichkeit* miteinander im Streit, was vernunftwidrig wäre. Die Natur wird demnach als Vermögen vorgestellt, sich eigenständig moralisch zu orientieren und zu handeln, während die Gnade allein die Vorstellung der Pflicht wachruft, die, weil sie in ihrer Herkunft unerklärlich ist, als „[...] von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns selbst nicht gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird.“³⁹⁰ Dadurch wird jedes Vorsehungsdenken, das einen extrinsischen Einfluss auf die Freiheit des Subjekts annimmt, abgewiesen, womit sich Michalsons These vom „*Prinzip der Immanenz*“ in Kants Philosophie bestätigt.³⁹¹ Es ist für Kant nämlich von Bedeutung, dass der Mensch für sein Schicksal *selbst verantwortlich* zeichnet und die Ver-

³⁸⁵ MpVT AA VIII, 212–213; Cf. Johannes Brachtendorf, „Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee,“ *Kant-Studien* 93 (2002): 57–83, hier: 78–80.

³⁸⁶ Die Stellen SF AA VII, 39–42; 46 weisen darauf hin, dass gerade die moralische Sichtweise der Hl. Schrift vor einem überschwänglichen Mystizismus (wie etwa dem Swedenborgs) und auch vor dem Relativismus bewahren könne.

³⁸⁷ SF AA VII, 41–42.

³⁸⁸ SF AA VII, 41: „[A]lles kommt in der Religion aufs Thun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren unterlegt werden.“

³⁸⁹ SF AA VII, 42–43.

³⁹⁰ SF AA VII, 43.

³⁹¹ Michalson, *Kant and the Problem of God*, IX.

antwortung für sein Handeln nicht auf die göttliche Macht abwälzen kann. Gerade mit dieser These geht Kant konform mit der ihm aus seiner Erziehung vertrauten christlichen Tradition, welche die Eigenverantwortlichkeit des Menschen herausstellt. Gott hat nach Kant die *Gnade als ein Prinzip* installiert, das in seiner *Entfaltung ganz dem Menschen überlassen* ist, ähnlich den naturwissenschaftlichen Gesetzen, die einmal verabschiedet, ewig gelten und wie ein Uhrwerk ablaufen. Der Mensch wird so *an die Stelle Gottes* gesetzt und der Welturheber wird, wenn er sich entschließt dennoch in seine Schöpfung einzugreifen, zum Konkurrenten des Geschöpfes.

Als *vierten Grundsatz* führt Kant den *berechtigten Vorsehungsglauben* an:

Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit [...] gläubig anzunehmen.³⁹²

Der Mensch darf also *rational auf die Vorsehung vertrauen*, weil sie ihm die Entschuldung des eigenen Gewissens einbringt. *Was der Mensch aus eigener Kraft nicht werden kann, darf er von der göttlichen Supplementierung erhoffen*. Diese Ergänzung wird von Kant mit dem Adjektiv „seligmachend“ versehen, weil eine derart verstandene Vorsehung den Menschen vor der Verzweiflung an der eigenen moralischen Schwäche bewahrt, und daher seine moralische Gesinnung und Standhaftigkeit festigt. Doch *worin* dieser „Ersatz“ für das eigene Tun besteht, erläutert Kant nicht, vor allem weil er dies nicht mehr als legitime Aufgabe des kritischen Denkens ansieht. Gottes Vorsehungshandeln wird also durch die Hintertüre wieder eingeführt, doch nur nachdem alle Ressourcen des Menschen erschöpft sind, *kann und darf* er supplementierend eingreifen. Die vermeintlichen „Lösungen“ der Spannung von Freiheit und Gnade durch die spekulative Theologie gehen für Kant über die Grenzen der Vernunft hinaus. Sie sind ihm unnütz und irreführend. Das Problem, ein äußerer Einfluss oder eine Ergänzung könnten die Willensfreiheit beschädigen, kommt für Kant aber—ungleich der Schulphilosophie—nicht auf. Denn für ihn ist die Supplementierung nur *eine Idee*, der wiederum keine objektive Realität prädiert werden darf. Auch wenn der theoretischen Vernunft ein solcher Weg ungenügend erscheinen muss, so reicht er für die praktische Vernunft vollauf aus.³⁹³

³⁹² SF AA VII, 43.

³⁹³ SF AA VII, 44–45.

Um bestimmte „große“ Zwecke zu erreichen, ist es nach Kant möglich, dass Gott die Naturkräfte unmittelbar unterstützt. Diese Meinung vertreten auch Sigmund Jakob Baumgarten und Stapfer.³⁹⁴ Allerdings sind *Wunder*—auch wenn sie prinzipiell nicht auszuschließen sind—für Kant eine Gefahr für die Moral und das vernünftige Denken. Ihm ist eine Vorsehung ohne spezielles Eingreifen in der Welt sichtlich lieber. Seine Kritik erinnert stark an Bayle und Reimarus:³⁹⁵

Nur müssen wir uns hüten, ohne weitere Anleitung bestimmen zu wollen, ob eine solche außerordentliche Lenkung Gottes in diesem oder jenem Falle statt gefunden habe. Genug, daß Alles unter der göttlichen Direction stehet; das ist hinreichend, ein ungemessenes Zutrauen auf Gott zu setzen.³⁹⁶

Unter „Direction“ versteht Kant die alleingesetzgebende Einrichtung Gottes, nicht seine aktuelle Wirkweise. Auch wenn Wunder nicht unmöglich sind, so ist doch nach Kants Ansicht der Rekurs auf sie unnötig und unnütz. Da Gott die Naturgesetze eingerichtet hat, ist es gleichgültig, ob er direkt oder indirekt die Schöpfung lenkt: „Was lieget uns daran, ob sie nach der Ordnung der Natur, oder auf eine außerordentliche Weise sich ereignet?“³⁹⁷ Das Gebet kann daher auch nicht als Mittel zur Erreichung des Eingreifens Gottes betrachtet werden. Sein Nutzen besteht allein in der subjektiven Bereicherung der Moralität,³⁹⁸ womit Kant mit Johann David Michaelis, Bayle, Jerusalem und Reimarus übereinstimmt.³⁹⁹

Das *Wunder als besonderes Zeichen der Vorsehung* wird von Kant zwar für die *Einführung* des moralischen Glaubens, d. h. der Bibel, zugestanden, aber jedes weitere Wunder muss seiner Ansicht entbehrllich sein, weil es die Untugend verrät, weitere Autoritätszeugen für die durch die Vernunft einsichtigen Moralgesetze zu verlangen.⁴⁰⁰ Die Vorsehung hat die

³⁹⁴ Cf. Baumgarten, *Glaubenslehre vol. 1*, 837; Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 3, § XVIII, 213.

³⁹⁵ Bayle, *Gedanken*, 203 (über Schwierigkeiten der Konkurslehre); Bayle, *Gedanken*, 230–231 (über die Unmöglichkeit der definitiven Feststellung göttlicher Zeichen); Bayle, *Gedanken*, 378 (über die Bedeutungslosigkeit der speziellen Vorsehungslehre für das praktische Handeln). Reimarus, *Abhandlungen*, IX, §15, 609 meint, der Wunderglaube führe zur Enthaltung von moralischem Handeln.

³⁹⁶ PöR AA XXVIII, 1112.

³⁹⁷ PöR AA XXVIII, 1112.

³⁹⁸ PöR AA XXVIII, 1112; zur Kritik der frühen katholischen Kantrezeption an dieser Sicht des Gebetes cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“.

³⁹⁹ Michaelis, *Dogmatik*, Art. 5, §69, 214. Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 110.

⁴⁰⁰ RGV AA VI, 84.

alten Religionen auf die neue moralische Religion hin ausgelegt und daher auch das Mittel des Wunders zu ihrer *Einführung* legitimiert. Die moralische Religion kann durch derart besondere Ereignisse als vollendete Form der „alten“ Religionen erscheinen und so neue Anhänger an sich ziehen.⁴⁰¹ Was für Kant aber außer Acht bleibt, ist die Frage, ob nicht gerade die „neue“ Religion *allein* mit der Vernunft hätte eingeführt werden sollen, ohne das Beiwerk historischer Mirakel. Deutlicher wird Kant einige Zeilen weiter, wo er von der „Hülle“ der Wunderberichte spricht. Diese Hülle ist ihm durchaus verehrungswürdig, solange man sie *nicht* für ein *notwendiges* Mittel hält, durch das man Gott wohlgefällig werden kann. Das Wunder selbst kann logisch nicht ausgeschlossen werden, aber im praktischen und auch im theoretischen Gebrauch der Vernunft spielt es für ihn keine Rolle. Es darf redlicherweise auch keine spielen. Neue Wunder würden nur—und hier scheint er wiederum auf Bayle Bezug zu nehmen—die Moral durcheinander bringen.⁴⁰² In der Fußnote zu diesen Bemerkungen nimmt Kant auch auf Lavater Bezug, den er andernorts einen Schwärmer nennt.⁴⁰³ Der Schweizer Theologe hatte die orthodoxe Position verteidigt, nach der auch noch in der aktuellen Zeit Wunder möglich sind und warf der staatskirchlichen Obrigkeit, die diese zensurmäßig auf die Zeit Christi und der Apostel beschränkte, Inkonsequenz vor. Kant hingegen stellt dem die „*Maxime der Vernunft*“ entgegen, keine Wunder einzuräumen. Dies ist für ihn eine „statuierte“ Maxime, also eine regulative Idee, wel-

⁴⁰¹ RGV AA VI, 84: „Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des bloßen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen: ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird; und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte [...]“

⁴⁰² RGV AA VI, 85f.: „Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselbe, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine.“ Cf. Bayle, *Gedanken*, 248–253.

⁴⁰³ Zur persönlichen Beziehung Lavaters und Kants cf. Vorländer, *Immanuel Kant*, vol. 1, 235–238.

che die Kontinuität der physikalischen und moralischen Welt sichert, und als solche sinnvoll und notwendig⁴⁰⁴ ist, wobei sie nichts über die Realität von Wundern *an sich* aussagt.⁴⁰⁵

Das eigentliche *Problem des Wunders* liegt aber in der *Feststellung der Kausalität*: Der Mensch hat keine Möglichkeit anhand von Wirkungsgesetzen festzustellen, ob es sich bei einem Ereignis um ein Wunder, also um eine übernatürlich verursachte Begebenheit handelt oder nicht. Ferner, ob es von Gott oder einem Dämon verursacht wurde etc.⁴⁰⁶ Für die „theistischen“ Wunder kann sich der Mensch einen allgemeinen Begriff ihrer Ursache bilden, nämlich den von Gott als „Welt-schöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen“, während die dämonischen Wunder mit der Vernunft unverträglich sein müssen.⁴⁰⁷ Wunder als wahrscheinlich gelten zu lassen ist für Kant demnach eine „Lähmung der Vernunft“, weil dies einen dogmatischen Forschungsabbruch einführt, aber noch mehr, weil solches Handeln die Natur vom höchsten Verstand als dem Inbegriff der Moralität abkoppelt, da Gott zu Sonderzwecken in seine Schöpfung eingreift. Es kann für Gott keinen Unterschied in der Größe des Wunders geben und auch das Argument, Gott wirke Wunder im Geheimen, kann für Kant nicht zutreffen, da ein ständig verborgenes Handeln der göttlichen Weisheit und Moralität unangemessen wäre.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ RGV AA VI, 87: „In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen (...)“ Wenn Naturforscher von Wundern sprechen, sei dies eine bloße Phrase, siehe *Ibid.*, 88.

⁴⁰⁵ RGV AA VI, 92: „Aber daß man durch die Gabe recht fest an Wunder theoretisch zu glauben sie auch wohl gar selbst zu bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen.“

⁴⁰⁶ RGV AA VI, 86–87: „Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse: so haben wir nicht den mindesten Begriff und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (außer dem allgemeinen moralischen, daß, was er thut, Alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung des besondern Vorfalls nichts bestimmt wird). *Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt*, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt belehrt zu werden hoffen kann.“

⁴⁰⁷ RGV AA VI, 86.

⁴⁰⁸ RGV AA VI, 86 Anm.: „Die, so zwar große (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer außerordentlichen Direction freigebig erlauben (weil die letzteren als bloße Lenkung nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern), bedenken nicht, daß es hiebei nicht auf die Wirkung und deren Größe, sondern auf die Form des Weltlaufs, d.i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich, oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott

Müsste man ständig mit Wundern rechnen, würden die Erfahrungsgesetze aufgehoben, hätte moralisches Handeln keinen Sinn, weil es nicht sicher wäre, dass man wirklich selbst handelt und nicht eine übernatürliche Wirkung die Handlung induziert.⁴⁰⁹ Daher hält Kant das *regulative Prinzip*, es geschähen in der Welt keine von der Vorsehung verhängten Wunder, für wohl begründet.⁴¹⁰ Durch diese Konzeption wird der immanentistische Grundton in Kants Religionsphilosophie verstärkt. Ähnlich hatte dies bereits Johann David Michaelis (1717–1791), der berühmte Göttinger Theologe, gesehen, den Kant durch seine Monographien „*Einleitung in die Göttlichen Schriften des neuen Bundes*“ (1750) „*Moral*“ (1792) und „*Dogmatik*“ (1760) kannte.⁴¹¹ Er beschränkte die Möglichkeit von Wundern auf die Beglaubigung der heilsgeschichtlichen Offenbarung⁴¹² und schloss sie für die Gegenwart ebenfalls unter dem Hinweis auf ihren schädlichen Einfluss auf die Moral aus.

kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft: so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.“

⁴⁰⁹ RGV AA VI, 92: „Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch [...] denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern uns unwissend durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern, unerforschlichen Ursache zuschreiben solle.“

⁴¹⁰ RGV AA VI, 92 Anm.: „[U]nd da das erstere [d.h. die Wunderhypothese, U.L.] sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt unser Grundsatz immer. [...] [F]ür uns sind sie also nichts anderes als Naturwirkungen und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenze aber hinaus zu gehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthige, sich selbst entäußernde Denkungsart vorgiebt.“

⁴¹¹ Johann David Michaelis, *Einleitung in die Göttlichen Schriften des neuen Bundes* (Göttingen: 1750). Idem, *Moral*, ed. Carl Friedrich Stäudlin (Göttingen: 1792). Cf. AA VI, 13; VI, 110Fu.; XXIII, 94; XXIII, 102; XXIII, 103; XXIII, 114; XXIII, 122; VII, 8; VIII, 425 Fu.; X, 160.

⁴¹² Michaelis, *Dogmatik*, Art. 1, §9, 42–43: „Das Vermögen, Wunder zu thun, unmittelbar in die Welt zu wirken, wird kein Vernünftiger Gott absprechen [...] Daß Gott ordentlich keine Wunder thut, ist erfahrungsgemäß gewiß, aber soll er darum sie niemals thun? [...] aber eine Offenbarung kann ohne Wunder nicht beglaubiget werden.“ Selbst um eine große Sünde zu verhindern, kann und darf Gott kein Wunder wirken, weil es die Freiheit (und damit die Moralität) des Menschen aufheben würde. Cf. Michaelis, *Dogmatik*, Art. 6, §69, 215. Ob Gott die Sünde zulassen, aber von ihren schlechten Wirkungen dispensieren könnte, behandelt Michaelis im 6. Artikel, §70–73, 217–219.

KANTS TELEOLOGIE

Teleologische Prinzipien als Voraussetzung für die Wissenschaften

Genauso wie die Gottesidee für die Vernunft einen unabdingbaren Leitfaden abgibt, ist für die Betrachtung der Welt ein teleologisches Ordnungsgefüge notwendig. Kant versteht diese teleologische Betrachtungsweise aber nicht konstitutiv, sondern als eine regulative Idee.¹ Die dem Vernunftinteresse entstammende teleologische Betrachtungsweise der Natur ist nicht nur heuristisch nützlich, „[...] sondern als unabdingbare Anleitung bei der Suche nach Naturgesetzmäßigkeiten jenseits mechanisch-kausaler Erklärungsmuster“ notwendig.² Sie umfasst die Annahme des Subjekts, dass die ihn umgebenden Phänomene *möglicherweise* fasslich und zugänglich sind.³ Ohne ein derartiges Prinzip ist dem Menschen nach Kant die Mannigfaltigkeit der Natur nur ein „Labyrinth“.⁴ Eine zweckmäßig eingerichtete Natur ist für Kant analog zu den Verstandeskategorien zu betrachten.

Die symbiotische Beziehung zwischen dem Zweck-, Teleologie- und Gottesbegriff verdeutlicht er durch die Feststellung, daß dem Zweckbegriff die Vorstellung eines intelligenten Welturhebers inhäriert, da er mittels mechanischer Kausalität allein nicht erklärbar ist.⁵

Die Vorsehung wurde in der Schulphilosophie und -theologie aus der vollendeten Harmonie der Natur und ihrer Zwecke abgeleitet. Beide wurden auf einen Schöpfer zurückgeführt. Für Kant ist die Betrachtung der Natur zwar notwendig teleologisch, d. h., wenn der Betrachter dem beobachteten Objekt keinen Sinn und kein Ziel unterlegt,

¹ KrV B 715; cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 39, der an die regulativen Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität hinweist, die Kant aus KrV B 651ff. erhebt.

² Franco Zotta, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie* (Freiburg: Alber, 2000), 173.

³ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 10.

⁴ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 42.

⁵ Zotta, *Immanuel Kant*, 175.

sind seine Forschungen unmethodisches, empirisches Herumsuchen. Ein solches Ziel ist aber naturimmanent nicht zu erkennen—es kann nur angenommen werden, um die Forschung auch weiterhin zu ermöglichen. Die Idee eines intelligenten Urhebers steht hinter der Teleologie, da der Verstand ansonsten den Ursprung seines Objektes dem Zufall zuschreiben müsste, was wiederum ein ungeordnetes und zielloses Denken nach sich ziehen würde. Demnach braucht das Subjekt die Teleologie. Sie ist aber nur eine *Idee*, ein *als-ob*, das als Leitfaden der Erkenntnis dient, der selbst aber keine Realität außerhalb des Ideenrahmens zugesprochen werden darf. Diese *subjektive, invertierte Teleologie* nimmt den Platz der in der Schultheologie objektiv konstatablen Vorsehung ein, weil sie Nutzen und Ziel der Dinge, demnach vor allem die *gubernatio*, unter den Vorbehalt des *als-ob* stellt. Dass Kant in seinen teleologischen Schriften den Begriff *Vorsehung* vermeidet, scheint darauf hinzuweisen, dass er „*Teleologie*“ als adäquate Regulatividee für die Natur bzw. Welterkenntnis empfand. Erstaunlicherweise wechselt diese Diktion aber in der Anthropologie und Geschichtsphilosophie wieder *zurück*. Dies weist m.E. auf Kants Ziel hin, die Naturwissenschaft ohne—auch nur den leisesten—Bezug auf theologisches Vokabular zu erklären. Zudem geht es der Teleologie bei Kant „nur“ um eine Orientierung im Denken, während es der Geschichtsphilosophie um das Handeln geht. Erst in der Praxis ist die Vorsehung (bzw. der Fortschritt) also wieder erlaubt—hier nimmt sie sogar geradezu postulatorischen Charakter an.

Bevor Kant diese Überlegungen in seiner „*Kritik der Urteilskraft*“ (1790) ausführlich darlegt, äußert er sie in seiner kleinen Schrift „*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*“ (1788). Hier bestimmt er *Natur* als den Inbegriff dessen, was gemäß den Gesetzen existiert, während er die *Welt* als Natur mit der obersten Ursache *zusammengenommen* bezeichnet.⁶ Daher kann die Naturforschung auf theoretische oder teleologische Weise ihren Gegenstand erschließen. Da aber die theoretische Naturforschung nur *a posteriori* begründete Zwecke einführen und beweisen kann, ist allein die *teleologische* Naturforschung in der Lage *a priori* gegebene Zwecke zu eruieren und damit die „unzulängliche[n]“ Naturtheorien zu ergänzen. Allerdings darf die Teleologie *nicht* als Ersatz für schlecht ausgewiesene naturwissenschaftliche Theorien missbraucht werden. Das Problem stellt also der *legitime* Gebrauch

⁶ GTP AA VIII, 159.

des Teleologieprinzips dar, der dort angebracht erscheint, „[...] wo theoretische Erkenntnisquellen nicht zulangen“.⁷ Kant meint also, dass die Forschung auf ihre eigenen Voraussetzungen reflektieren muss und immer nur das entdecken kann, was sie in den Gegenstand hineinliest. Forschung setzt für Kant also immer die Frage „Wozu?“ voraus, d. h. dass der Beobachter mit einem Teleologieprinzip an seinen Untersuchungsgegenstand herantritt. Physik und Biologie können nach Kant zwar den Ursprung des Lebens erklären, müssen aber schweigen, wenn es um die Frage des „Warum“ der Materie und der organisierten Lebewesen gehe, weil „[...] diese Aufgabe [...] gänzlich über die Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus [...]“ liegt.⁸ Eine Antwort auf diese Frage kann nur die Teleologie bieten.

Kants Kritiker haben eingewandt, dass die Einführung der Teleologie die freie Erforschung der Natur und letztlich auch die Freiheit der Vernunft bedroht. Georg Forster⁹ (1754–1794) war einer jener Kontrahenten. Er meinte, dass der Forscher nicht mehr objektiv und unvoreingenommen seinen Forschungsgegenstand untersuchen könne, wenn er bereits ein teleologisches Regulativprinzip voraussetzt.¹⁰ Ein derart vorausgesetztes Prinzip führe vielmehr zu illusorischen Forschungsergebnissen.¹¹ Für Kant hingegen ist ein Suchen ohne Prinzip nicht viel mehr als ein „bloßes empirisches Herumtappen“, da Erfahrung immer *methodisch* angestellt werden muss.¹² Ein derart *methodenloses* Untersuchen der Menschen- und Tierrassen kann für Kant aber zu keinen Ergebnissen kommen.¹³ *Doch wie wendet Kant dieses teleologische Prinzip auf die*

⁷ GTP AA VIII, 160.

⁸ GTP AA VIII, 179.

⁹ Jörn Garber (ed.), *Wahrnehmung—Konstruktion—Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Tanja van Hoorn, *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); cf. die von Horst Dippel herausgegebenen *Georg-Forster-Studien*, Kassel 1994 ff.

¹⁰ Georg Forster, „Noch etwas über Menschenrassen,“ in *Der Teutsche Merkur* 1786, Heft IV (1786): 57–86; 150–166. Forster attackiert v. a. Kants Schrift „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace“, in: *Berlinische Monatsschrift* 6 (November 1785), 390–417, in der bereits das Teleologieprinzip angewandt wird.

¹¹ Forster, „Noch etwas über Menschenrassen,“ 60–63. *Ibid.*, 62–63: „Wer wollte nicht die wenigen Beobachtungen eines bloßen, jedoch scharfsinnigen und zuverlässigen Empirikers, den vielen geschminkten und partheyischen Systematikers vorziehen? Überdies pflegen auch die offenen Augen des ersteren zuweilen wichtige Dinge zu bemerken, die derjenige nie gewahr wird, der sein Augenmerk stets auf gewisse, ihm vorher zur Aufsuchung anbefohlene Vorwürfe richtet.“

¹² GTP AA VIII, 161.

¹³ GTP AA VIII, 164.

Vorsehung an? Forster war der Überzeugung, die Anpassung der Rassen an die Umwelt mit allmählicher Assimilation zu erklären, sei unbrauchbar. Die Verbreitung der Menschenarten auf einen Naturmechanismus zurückzuführen, widerstrebt ihm. Für Forster scheint es daher sinnvoller, die *Vorsehung* zu bemühen, die Menschen an geeigneten Orten anzusiedeln.¹⁴ Dem entgegnet Kant, dass im ersten Menschenpaar alle Stammesgene und Anpassungsmöglichkeiten vereinigt gewesen seien. Die Ansiedlung in einer bestimmten Klimazone hätte also folgerichtig die Anpassung nach sich gezogen und nicht umgekehrt. Die *Vorsehung* schaltet Kant demnach aus, weil sie hier wie überhaupt im Rahmen der Naturerkenntnis nicht notwendig ist, weil die subjektive Teleologie einen weitaus besseren Erkenntnisfortschritt gewährleistet. Die „[...] von selbst zweckmäßig wirkende Natur“ kann für Kant nach der Entwicklung der angelegten Keime keine Rücksicht auf weitere Ortsveränderungen, etwa die Auswanderung der Menschen, nehmen. D.h. eine voll entwickelte Rasse kann sich nach Kant nicht mehr verändern—er geht also von einer Konstanz der Arten aus.¹⁵ Während die Naturgattungen und -arten als organisierte Wesen die Teleologie als Erklärungsrahmen benötigen, können die Veränderungen der Unterarten rein empirisch beschrieben werden.

Die im Lebendigen anzutreffende Organisation kann für Kant nur durch eine „nach Zwecken wirkende Ursache“ als Grundkraft eingerichtet worden sein, „[...] und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen.“¹⁶ Einen solchen Grund kennt man erfahrungsanalog nur aus dem eigenen verstandes- und willensgemäßen Handeln im Hinblick auf die Erschaffung von Kunstwerken. Einen Grund außerhalb der Analogie der Erfahrung anzunehmen, hält Kant für illegitim. Folglich muss man entweder alle Erklärungsversuche des Lebendigen aufgeben oder man muss ein intelligentes oberstes Wesen als Grund der Organisation annehmen. Schließt man Gott als Grund der Welt aus, muss man nach Kants Ansicht aber auch alle Endursachen aus der Teleologie eliminieren und eine erdichtete „Grundkraft einführen“, „[...] wozu die Vernunft keine Befugnis hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, alles, was sie will, zu erklären.“¹⁷

¹⁴ GTP AA VIII, 172–175.

¹⁵ GTP AA VIII, 175.

¹⁶ GTP AA VIII, 181.

¹⁷ GTP AA VIII, 182.

Der Gebrauch des teleologischen Prinzips ist also nicht nur eine von der Vernunft gemachte Voraussetzung und ein die Forschung leitendes Prinzip, sondern von der empirischen Erfahrung mitbestimmt. Denn, dass es in der Natur Zwecke gibt, kann der Mensch nur *a posteriori* einsehen, während er die Verknüpfung von Wirkung und Ursache *a priori* einsieht.¹⁸ Allerdings kann der göttliche Urgrund der Organisation der Lebewesen, den die Schultheologie und -philosophie gewöhnlich als Providenz bezeichnete, aufgrund der kritischen Selbstbeschränkung theoretisch nicht verifiziert werden. Erst der ethiktheologischen Teleologie gelingt dies mit der Konzeption Gottes als notwendigem Postulat.¹⁹

Die Transformation der „Zweckmäßigkeit“ in der „Kritik der Urteilskraft“

Kant war ein ausgesprochener Liebhaber von Naturbeschreibungen und Reiseerzählungen.²⁰ Diese riefen in ihm stets Staunen und Ehrfurcht hervor, sowie das Gefühl der Zweckmäßigkeit der Welt.²¹ In seiner *„Kritik der Urteilskraft“* (1790)²² vertieft Kant die Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur. Er untersucht, ob es Aspekte der Naturerfahrung gibt, die es *erforderlich* machen, die Natur zweckmäßig zu denken,²³ womit er eine Rechtfertigung des Erhabenheitserlebnisses liefern möchte. Erst die *Möglichkeit der Zweckmäßigkeit* macht für Kant nämlich die Erfüllung der Forderungen des Sittengesetzes realisierbar. Daher resümiert Paul Guyer auch, dass Kants Ansicht, „[...] daß die Zwecke, die uns durch die Moralität auferlegt sind, in der Natur müssen verwirklicht werden können und folglich, daß unser moralisches Denken

¹⁸ GTP AA VIII, 182.

¹⁹ GTP AA VIII, 183.

²⁰ Schmalenbach, *Kants Religion*, 42–44.

²¹ Schmalenbach, *Kants Religion*, 44; cf. auch Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 78–81.

²² Die aus dem Nachlass stammende erste Einleitung zur KU (AA XX) bringt für unseren Zusammenhang nichts Weiterführendes, so dass sie hier nicht weiter analysiert werden braucht. Einen guten Einstieg in die Interpretation der Schrift bieten Lutz Koch, „Kants Begründung einer kritischen Teleologie,“ in: Jürgen Pleines (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994), 113–131; Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); Ted Cohen et Paul Guyer (ed.), *Essays in Kant's Aesthetics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

²³ Schmalenbach, *Kants Religion*, 47.

den Charakter und die Grenzen unserer Naturerkenntnis in Betracht ziehen muss“, von dauerhafter Bedeutung für die Philosophie sei.²⁴ D.h. Kant versucht durch seine dritte Kritik, eine Brücke zwischen der Sinnlichkeit und dem Übersinnlichen zu schlagen.²⁵

Die Urteilskraft als intellektuelles Vermögen verweist für Kant auf ein „übersinnliches Substrat“ der Natur, das sie durch die (ästhetisch) formale (subjektive) Zweckmäßigkeit bzw. die (teleologisch) reale (objektive) Zweckmäßigkeit der Natur bestimmt.²⁶ Dass der Schritt zum Übersinnlichen²⁷ hin notwendig ist, deutete sich bereits in der Antinomienlehre der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ an, wurde aber erst in der „*Kritik der Urteilskraft*“ klar ausgearbeitet.²⁸ Es geht also um die für die Vorsehungslehre entscheidende Frage, ob und inwiefern Urteile über die *Zweckmäßigkeit der Natur* möglich sind und auf was für einen Intellekt sie bezogen werden sollen. Dies ist eine der Kernfragen der Vorsehungslehre, in der sich Kant völlig von der schulphilosophischen Tradition absetzt.²⁹ Er transformiert den Begriff der Zweckmäßigkeit gemäß den kritischen Vorgaben, weshalb sich der Begriff der Vorsehung in der gesamten dritten Kritik kein einziges Mal findet.

²⁴ Paul Guyer, „Zweck in der Natur. Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?“, in Dietmar H. Heidemann et Kristina Engelhard (eds.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart* (Berlin: De Gruyter, 2004), 383–413, hier: 384.

²⁵ Cf. FM AA XX, 293: „Nun ist das Unbedingte nach allen [...] angestellten Untersuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt, schlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muß.“

²⁶ Winter, *Der andere Kant*, 347; Manfred Riedel, *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 58–60.

²⁷ Cf. Clemens Schwaiger, „Denken des ‚Übersinnlichen‘ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Vernunft“, in Fischer, *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, 331–346.

²⁸ „[...] im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen: weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.“ KU AA V, 341. Aloysius Winter hat darauf hingewiesen, dass sich im moralischen Gesetz eine Zweckperspektive für die Kausalität aus Freiheit ergibt, die zwar den Willen nicht bestimmt, ihm aber ein notwendiges Objekt „aufdrängt“, die „moralische Notwendigkeit, das höchste (uns durch Freiheit mögliche), Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. [...] Moralisches Handeln ist daher zwar nicht als solches, aber faktisch, wenn auch nicht immer im Ergebnis, so doch in der Absicht des auf das Gute ausgerichteten ‚guten Willens‘ zweckbezogen, wobei die objektive Finalität im Vernunftursprung der Moralität verwurzelt ist und aus ihr hervorgeht. Von daher liegt die Frage der ‚*Kritik der Urteilskraft*‘ auf der Hand, ob nicht auch andere Formen der Zweckmäßigkeit auf ein intellektuelles Vermögen bezogen sind.“ (Winter, *Der andere Kant*, 360).

²⁹ Delekat, *Immanuel Kant*, 453; Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 12; 28–37.

Der zweite wichtige Aspekt der Schrift ist der von Guyer angesprochene. Auch wenn es immer einen möglichen Konflikt zwischen Natur und Freiheit gibt, so darf die Sinnenwelt der Ausführbarkeit sittlicher Zwecke nicht widersprechen. Die „*Kritik der Urteilskraft*“ erarbeitet dafür eine Art vermittelndes Prinzip. Indem sie die *subjektive Zweckmäßigkeit als regulatives Prinzip* etabliert, und aus ihr auf einen übersinnlichen Grund der Natur „schließt“, kann die Natur als mit der Freiheit harmonisierende Struktur angesehen werden.³⁰ Damit übernimmt dieses Prinzip Kants die Rolle der leibnizianischen Harmonie.³¹ Während die Harmonie bei Leibniz aber ein reales Vorsehungswirken ausmachte, ist die subjektive Zweckmäßigkeit nur eine Idee:

Der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, durch den die Ausführung von Zwecken nach Gesetzen der Freiheit in der Sinnenwelt möglich wird, enthält in sich die Beziehung der Ordnung des Besonderen in der Natur auf einen hervorbringenden übersinnlichen Grund. Durch diese Vorstellung des Übersinnlichen aber wird das dem Verstande unerkennbare Substrat der Natur mit dem durch die praktische Vernunft erkannten Übersinnlichen vereinbar, die für sich selbst beziehungslos nebeneinander stünden. Der Begriff des übersinnlichen Grundes der Natur, worauf die Zweckmäßigkeit hinausweist, stiftet also eine Verbindung zwischen dem intelligiblen Substrat der Natur und dem durch den Begriff der Freiheit bestimmten Übersinnlichen.³²

Wenn die Urteilskraft das Vermögen darstellt, das Besondere unter das Allgemeine zu denken, ist sie zu differenzieren in eine *bestimmende Urteilskraft*, die vom Allgemeinen *a priori* ausgeht und *nur* subsumierend ist, und eine *reflektierende Urteilskraft*, die ihren Ausgang vom Besonderen, *a posteriori*, nimmt.³³ Da Gegenstände der möglichen Erfahrung immer

³⁰ KU AA V, 175–176: „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“ Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 110.

³¹ Allerdings ist diese „Harmonie“ bei Kant eine regulative, während sie von Leibniz „objektiv“ konstatiert wird. Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 69.

³² Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 109.

³³ KU AA V, 180.

a posteriori und kontingent sind,³⁴ richtet Kant sein Hauptaugenmerk auf die *reflektierende* Urteilskraft. Sie wird für ihn zum Verbindungsglied zwischen praktischer und theoretischer Philosophie, zwischen Verstand und Vernunft,³⁵ indem sie die Gesetzgebungen der beiden Bereiche verknüpft und auf die Substratebene des Übersinnlichen verweist, ohne dieses aber begrifflich zu erklären.³⁶ Sie wird ebenso zum Ersatz für die reale Vorsehung, wie sie in der Schulphilosophie üblich war.

Jeder Begriff der Spezifikation, den die Naturbetrachtung benutzt, setzt nach Kants Analyse das Konzept einer „Technik der Natur“, d. h. einer geordneten und zweckvollen Einrichtung, voraus.³⁷ Der Begriff der Zweckmäßigkeit beinhaltet aber die Vorstellung, die Natur so zu betrachten, „[...] *als ob* ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.“³⁸ Der menschliche Verstand *unterstellt* also aufgrund der Erfahrungsanalogie, nach der nur ein Verstand Zweckvolles hervorbringen kann, auch der Natur etwas Sinnvolles. Dies ist im Grunde auch das Vorgehen der Vorsehungstheologie mit der Einschränkung, dass bei Kant die genannte Zuschreibung an einen Verstand *nur gedacht* existiert.³⁹ Durch eine derart konzipierte, zweckmäßige Entsprechung zwischen intelligibler und erfahrungsmäßiger Welt werden Moral und Sinnlichkeit miteinander verknüpft. Unter der Idee der zweckmäßigen Einheit aller Dinge, d. h. der Welt, wird die Naturforschung zur Erkenntnis der Natur als dem „System der Zwecke“.⁴⁰

³⁴ Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 62–63: „Im Begriff der Erfahrung liegt das einzige Kriterium der Notwendigkeit, es gibt keine höhere Instanz, die wir befragen könnten. Daher ist dieser Begriff, von dem Alles abhängt, für sich selbst zufällig. Wir können die Einrichtung unseres Verstandes, d. h. den gesetzmäßigen Gang unseres Denkens studiren und beschreiben, die Bedingungen der Erfahrung aufsuchen, ihre Geltung deduciren—aber die Existenz dieser Einrichtung selbst ist für uns eine bloße Thatsache, die keiner Begründung fähig ist. Das weitere Warum greift über in ein Gebiet, wo unser Denken aufhört.“

³⁵ Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 102–105.

³⁶ Winter, *Der andere Kant*, 365.

³⁷ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 55.

³⁸ KU AA V, 181.

³⁹ Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 133; Düsing, *Die Teleologie*, 75. KU AA V, 181: „Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der *reflectirenden Urteilskraft* seinen Ursprung hat. Denn den Naturproducten kann man so etwas als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflectiren.“

⁴⁰ KrV A 815/B 843f.

Das Diktum der „*Kritik der praktischen Vernunft*“, Natur sei „im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen“⁴¹ wird so teleologisch transformiert. *Zweckmäßigkeit* ist demnach nur *subjektiv* und nicht dogmatisch zu konzipieren. Wäre Zweckmäßigkeit objektiv-gesetzlich feststellbar, so gibt Kant zu, würde dies auf Leibniz' prästabilisierte Harmonie und damit auf eine *realexistierende Vorsehung* führen.⁴² „Eine solche Erkenntnis ist uns jedoch [...] unerreichbar, da sie die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten in sich schlösse.“⁴³ Es handelt sich bei der Zweckmäßigkeit im kantischen Denken also um ein *transzendentes Prinzip*, das nichts Empirisches enthält. Ohne diesen Einheitsbegriff alles Natürlichen anzunehmen, d. h. dass nichts ohne Zweck sei, ist für Kant ein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse nicht zu leisten.⁴⁴

Wie die Erfahrung im theoretischen Bereich die erkenntnistheoretische Grenze darstellt, stellt die „Einheit der Erfahrung“ im Zweckbegriff die *Grenze der Urteilskraft* dar.⁴⁵ „Der Unterschied liegt [...] darin, daß der Verstand seine Principien als *Gesetze*, die Urtheilskraft das ihrige aber nur als *notwendige Voraussetzung* geltend macht.“⁴⁶ Durch die eingeführte Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur anhand ihrer Zwecke wird der *Zufall ausgeschaltet*⁴⁷—eine Tatsache, die in den Kommentaren zur dritten Kritik zwar gesehen, aber deren Relevanz für die Vorsehungslehre nicht erkannt wurde. Denn der Zufall ist, wie viele religiöse Denker der Aufklärung als auch die Schultheologen bemerkt haben, der größte „Feind“ der göttlichen Vorsehung. Durch seine Eliminierung ist der Weg frei, die *Vorsehung als subjektive Zweckmäßigkeit* konsequent zu denken, allerdings nicht mehr dogmatisch im Rahmen physischer Theologie, sondern als erkenntnisleitende Hypothese. Zu diesem Befund fügt sich auch Kants Betonung der „Entdeckerfreude“, welche die Zweckmäßigkeit der Welt im Subjekt hervorruft. Diese Freude ist für ihn ein *apriorisches Prinzip*: „Ein belebendes Gefühl besonderer Einstimmung wird [...] in uns hervorgerufen durch die in jeder empirischen Erkenntnis bestätigte Zusammenstimmung des sich dar-

⁴¹ KpV AA V 43.

⁴² Cf. AA VIII, 250.

⁴³ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 69.

⁴⁴ Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 134.

⁴⁵ Winter, *Der andere Kant*, 367; Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 18. KU AA V, 184.

⁴⁶ Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 34.

⁴⁷ Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 72.

bietenden Mannigfaltigen der Natur zu unserer Fassungskraft.⁴⁸ Dieses Gefühl scheint Ähnlichkeiten mit dem Gefühl des Staunens und der Ehrfurcht zu besitzen, das die Providenzliteratur anführt, wenn sie von der Perfektion der Weltordnung spricht. Bei so unterschiedlichen Denkern wie Jerusalem, Mendelssohn, Rousseau, Reimarus, Sander, Stapfer und Wolff sind derartige Wendungen anzutreffen.⁴⁹ Dort versteht man dieses Gefühl aber noch als Resultat einer *objektiv* erkennbaren und weisen Providenz, die man aus Naturbeobachtungen zu erschließen dachte. *Kant nimmt also auch hier einen Gemeinplatz der Theologie des 18. Jahrhunderts auf und transformiert ihn ins Subjektphilosophische.*⁵⁰

Zweckmäßigkeit stammt für Kant entweder aus einem *subjektiven* Grund, der Übereinstimmung der Form eines Dinges mit dem Erkenntnisvermögen, oder aus einem *objektiven* Grund als Übereinstimmung der Form mit der *Möglichkeit* des Dinges selbst. Ersteres ist eine Lust an der Form eines Objektes, das Zweite eine „Beurtheilung“, so dass sich entsprechend die Urteilskraft in eine ästhetische und eine teleologische aufteilt.⁵¹ Die *ästhetische Zweckmäßigkeit* der Natur ist demnach die Beziehung der Naturformen zur Lust. Die *formale Zweckmäßigkeit* bezeichnet

[...] die Angemessenheit der Natur in ihrer empirischen Verfaßtheit zu einer logischen Bearbeitung und Erfassung [...] Sie gründet sich auf das regulativ-transcendentale Princip der Vernunftfeinheit der Erfahrung und ist identisch mit der dritten transcendentalen Idee.⁵²

Objektive Zweckmäßigkeit wird schließlich als „Einheit von Naturformen an sich selbst, scheinbar ohne Rücksicht auf eine durch die Natur unserer Erkenntnisvermögen geforderte Übereinstimmung“ gedacht.⁵³

⁴⁸ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 75. Cf. KpV AA V, 161–162; BDG AA II, 96–97; BDG AA II, 103.

⁴⁹ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 146; Jerusalem, *Betrachtungen vol. 1*, IV, 88–89; Sander, *Ueber die Vorsehung vol. 1*, 114. Über die Vorsehung, die auch die „Scharfsinnigkeit“ der Entdeckerfreude zur Pflicht macht cf. Stapfer, *Grundlegung vol. 1*, c. 4, § XLVII, 422; cf. auch Reimarus, *Abhandlungen*, IV, §18, 264, der die Bedeutung der Naturwissenschaft für einen redlichen Vorsehungsbegriff betont. Auch erst die Betrachtung der Schöpfung erfüllt für Wolff den philosophischen Gottesbegriff mit Leben und kann wirkliche Bewunderung und Ehrfurcht hervorrufen. Wolff, *Deutsche Teleologie*, §6, 5.

⁵⁰ Reinhard Löw nimmt hingegen als Motivation für Kants Transformation des Konzepts der Zweckmäßigkeit die Eliminierung des Supranaturalen an. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 182.

⁵¹ KU AA V, 192–193. Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 31–32.

⁵² Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 112.

⁵³ Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 114.

Somit stehen die letzteren beiden Formen als erkenntnistheoretische bzw. teleologische der Ersten als rein ästhetischen gegenüber.⁵⁴

Für die Vorsehungslehre scheint die *ästhetische Urteilskraft* auf den ersten Blick nicht von Bedeutung zu sein, kommt es doch nur bei der teleologischen auf die Beurteilung eines Gegenstandes, d.h. seine Subsumierung unter ein Prinzip, an, bei dieser aber bloß auf die Lust. Doch, wenn man bedenkt, dass Kant betont, dass die ästhetische Urteilskraft *allein* das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit, „[...]“, welches die Urteilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt“, besitzt, wird ihre Bedeutung für das Vorsehungsverständnis Kants bzw. für seine Zurückweisung der klassischen Providenztheologie deutlich. Die *teleologische Urteilskraft* erarbeitet ja nur die Bedingungen, unter denen ein Gegenstand „nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei“.⁵⁵

Die ästhetische Urteilskraft ist also *ein* besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologische ist *kein* besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt [...]⁵⁶

Die reflektierende Urteilskraft bzw. jede Teleologie ist also schon immer auf das Urvermögen der ästhetischen Urteilskraft angewiesen. Sie bringt durch ihre grundlegende Einheitsfunktion die Spezifikationsmöglichkeit überhaupt erst hervor.⁵⁷ Diese ist aber wiederum Bedingung der Möglichkeit für die Arbeit der teleologischen Urteilskraft. Der Begriff birgt also bei genauerer Analyse eine deutliche Relevanz für die Vorsehungslehre. Die Spezifikation der Natur setzt für Kant ein eingerichtetes System von Gattungen und Arten voraus, was er in der ersten Einleitung zur „*Kritik der Urteilskraft*“ mit Hilfe der Begriffe „Technik“ und „Kunst“ der Natur beschrieb.⁵⁸ Dieser Bezug der Natur durch das Prinzip der Zweckmäßigkeit auf das menschliche Erkenntnisvermögen ist für Kant

⁵⁴ Cf. auch Delekat, *Immanuel Kant*, 453.

⁵⁵ KU AA V, 194.

⁵⁶ KU AA V, 194. Hervorhebung von mir.

⁵⁷ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 54.

⁵⁸ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 55; 84. KU AA V, 246: „Die selbstständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniß der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism,

transzendental und *subjektiv*. In den Providenztheorien der Schulphilosophie und -theologie hingegen wird die Zweckmäßigkeit noch als objektiv erkennbar ausgegeben.⁵⁹ Der Verstand erkennt also nur die *formale Zweckmäßigkeit* der Natur als *Leitfaden* zur Erkenntnis an, als ein *regulatives*, aber dennoch *notwendiges* und zugleich immer *subjektives* Prinzip. D.h. die Urteilskraft erlernt von der Natur kein Untersuchungsschema, sondern schreibt ihr vielmehr in „Heautonomie“ ein solches vor, um die empirischen Gesetze unter eine Einheit zu fassen.⁶⁰ Damit wird auch die physikotheologische Tradition obsolet, da die Urteilskraft Zweckmäßigkeit nur *annehmen* und einen göttlichen Planer *nicht beweisen* kann. Statt dessen bleibt es nur übrig, so zu rasonieren, *als ob* es einen Schöpfer- und Providenzgott gebe.⁶¹ *Die Zweckmäßigkeit wird damit auf eine subjektive Verstandesstruktur reduziert, die Kant in der Terminologie der Vorsehungslehre als „Vermögen nach Zwecken (nexus finalis)“ bezeichnet.*⁶²

Ein Geschmacksurteil ist für Kant der Qualität nach immer *ästhetisch*, d.h. *subjektiv*, und vom Wohlgefallen bestimmt, das „ohne alles Interesse“ sein muss, da es andernfalls „parteilich und kein reines“⁶³ Geschmacks-

zu dem Begriff von eben derselben als Kunst: welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.“

⁵⁹ Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 69 mit Bezug auf AA VIII, 250.

⁶⁰ KU AA V, 186; Winter, *Der andere Kant*, 368; cf. FM AA XX, 293–294: „Allein wir finden unter den zur Erkenntniß der Natur, auf welche Art es auch sey, gehörigen Begriffen, noch einen von der besondern Beschaffenheit, daß wir dadurch nicht, was in dem Object ist, sondern was wir, bloß dadurch, daß wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandtheil der Erkenntniß des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnißgrund ist, und zwar der theoretischen, aber in so fern doch nicht dogmatischen Erkenntniß, und dies ist der Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, mithin ein immanenter, nicht transscendenter, Begriff ist, wie der von der Struktur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniß gibt, als was Epikur ihm zustand, nämlich daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiset, daß die sie hervorbringende Ursache selbst die Absicht gehabt habe, diese Struktur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden, denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Vernünfteln hineinragen, um auch nur eine Zweckmäßigkeit an solchen Gegenständen zu erkennen.“

⁶¹ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 81.

⁶² FM AA XX, 294: „Wir haben also einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar *a priori*, weil wir sonst ihn nicht in unsre Vorstellung der Objecte derselben hineinlegen, sondern nur aus dieser, als empirischer Anschauung, herausnehmen dürfen, und die Möglichkeit *a priori* einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch kein Erkenntniß ist, gründet sich darauf, daß wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (*nexus finalis*) wahrnehmen.“

⁶³ Rein heißt für Kant, wie er in KU AA V, 224f. erläutert, dass die Gleichförmigkeit einer Empfindungsart durch keine andere gestört oder unterbrochen wird.

urtheil“ über das Schöne mehr sein würde.⁶⁴ Dagegen ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten *immer* mit einem subjektiven *Interesse* verbunden.⁶⁵ Nur die beiden letzten haben auch eine Relation zum Begehrungsvermögen des Menschen, während das reine Geschmacksurteil *kontemplativ*, d.h. *indifferent*, in Ansehung des Gegenstandes ist:⁶⁶ Der Quantität nach muss das Schöne als Objekt allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt werden, ohne dieses aber begrifflich, wie etwa das Gute, zu begründen.⁶⁷ *Zweckmäßig* heißt dann ein Objekt, wenn seine Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks zwar nicht notwendig voraussetzt, aber diese Möglichkeit *nur* begriffen werden kann, wenn eine Kausalität nach Zwecken angenommen wird,

[...] d.i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. [...] Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursache dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. [...] Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihn einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis*) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion bemerken.⁶⁸

Kant erläutert hier, dass eine Erklärung der Möglichkeit von *bestimmten* Naturphänomenen nur unter der Annahme ihrer zweckmäßigen, d.h. verstandesanalogen, Einrichtung möglich ist. Dies ist in der Schultheologie der Provenienzbereich der Vorsehung. Bei Kant darf diese Erklärung aber *keinen objektiven Zweck*, also keinen *nexus finalis* im Sinne der klassischen Vorsehungslehre, voraussetzen. Kants Hypothese fungiert nur als erkenntnis- bzw. reflexionsleitendes (regulatives) Prinzip. Das *Geschmacksurteil* basiert auf der *Form der Zweckmäßigkeit eines Objekts*, d.h.

⁶⁴ KU AA V, 205.

⁶⁵ KU AA V, 206–209.

⁶⁶ KU AA V, 210; *Ibid.*, 211.

⁶⁷ KU AA V, 216; KU AA V, 219–220: „Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transcendenten Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: *so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem* (der reale Grund seiner Möglichkeit) *angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis)*. Wo also nicht etwa bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da *denkt* man sich einen Zweck.“ Hervorhebungen von mir.

⁶⁸ KU AA V, 220.

„[...] wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird“,⁶⁹ und damit auf einem apriorischen Fundament. Während die Schulphilosophie und -theologie bei der Betrachtung der Naturzwecke den *Begriff der Vollkommenheit* voraussetzt, lehnt Kant dies ab. Denn Vollkommenheit anzunehmen, heißt für ihn, eine Einsicht in die *objektive Zweckmäßigkeit* der Dinge zu konstatieren, die in eine *äußere* (Nützlichkeit) und eine *innere* (Vollkommenheit) zu differenzieren ist. Da eine solche Erkenntnis für Kant aber unmöglich ist, bleibt nur eine *subjektive Zweckmäßigkeit* erreichbar, die auch *ohne Zweck vorstellbar* ist.⁷⁰ „Eine formale *objektive Zweckmäßigkeit* aber ohne Zweck d. i. die bloße Form einer Vollkommenheit [...] sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.“⁷¹ Während alle Geschmacksurteile über die Schönheit von Gegenständen *rein* sein müssen, setzt Kant bei der Rede über die Schönheit des Menschen einen Begriff der Vollkommenheit voraus. Deshalb spricht er von dieser auch als „adhärierender Schönheit“.⁷²

„Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? *A priori* oder *empirisch*? Imgleichen: Welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?“⁷³ Eine Schönheit, zu der ein Ideal gesucht wird, kann für Kant nicht vage konstituiert sein, sondern muss „durch einen Begriff von *objectiver Zweckmäßigkeit*“⁷⁴ fixiert sein. Aber nur das, was den *Zweck in sich selbst*, d. h. in seiner eigenen Existenz besitzt, kann ein solches Ideal darstellen. Dieses ist nun *allein* beim Menschen der Fall, der durch seine Vernunft Zwecke *autonom* bestimmt. Er ist damit *ein* Ideal der Schönheit „[...] so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig“ ist.⁷⁵ Sichtbares Zeichen dieser Schönheit ist für Kant die *Sittlichkeit*.⁷⁶ Daher schließt Kant, dass *Schönheit die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes* darstellt, „[...] sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.“⁷⁷ Dennoch legt der

⁶⁹ KU AA V, 221.

⁷⁰ KU AA V, 228: „Das Urteil heißt eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte ist, sofern sie nur empfunden werden kann.“

⁷¹ KU AA V, 228.

⁷² KU AA V, 230ff.

⁷³ KU AA V, 232.

⁷⁴ KU AA V, 232–233. Hervorhebung von mir.

⁷⁵ KU AA V, 233.

⁷⁶ „Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden [...]“ KU AA V, 235.

⁷⁷ KU AA V, 237.

Mensch jedem Geschmacksurteil *subjektive Notwendigkeit* bei, die auf dem Gemeinsinn als dem entsprechenden Prinzip aufruht. Diesen deduziert Kant aus der allgemeinen Mitteilbarkeit menschlicher Erkenntnisse und Erfahrungen.⁷⁸ Als Resultat hält er daher fest, dass der Begriff des Geschmacks „ein Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei.“⁷⁹

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft

Hinsichtlich der *objektiven Zweckmäßigkeit* der Natur lehnt es Kant im zweiten Buch der „*Kritik der Urteilskraft*“, der „*Kritik der teleologischen Urteilskraft*“, ab, Dinge auf die Kausalverbindung von Mittel und Zweck zu beschränken, da eine Zweckbestimmung für andere Objekte von menschlicher Perspektive aus weder *a priori* noch *a posteriori* zu leisten sei, „[...] es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntnis hernimmt [...]“.⁸⁰ Zudem sieht Kant die *objektive Zweckmäßigkeit* nicht als apriorisches Prinzip der Möglichkeit schlechthin. Jede objektive Zweckmäßigkeit scheint wesentlich kontingent zu sein.

Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels [...] anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*) zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, *als bloßer Mechanism betrachtet*, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen, und man also außer dem Begriffe der Natur, *nicht in demselben* den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.⁸¹

Damit wird die *teleologische Urteilskraft* in ihrer Tragweite umrissen und der *reflektierenden Urteilskraft* zugeschlagen. Geometrische Figuren haben dagegen eine objektive, „intellektuelle“ Zweckmäßigkeit, die in ihrer Auflösbarkeit nach einem einzigen Prinzip auf unendlich verschiedene Weise besteht. Diese Zweckmäßigkeit ist aber wesentlich *formal*, d. h. *nicht real*, und damit Zweckmäßigkeit *ohne* Zugrundelegung eines Zweckes, während die *empirische*, d. h. *materiale* Zweckmäßigkeit, immer

⁷⁸ KU AA V, 238ff.

⁷⁹ KU AA V, 240.

⁸⁰ KU AA V, 360.

⁸¹ KU AA V, 360.

real ist, weil sie vom Begriff des Zwecks abhängt. Dies impliziert, dass *Geometrie und Mathematik* aus dem Bereich der Naturzwecke *ausgeschlossen* werden, denn in jenen geht es um die Möglichkeit der Dinge und nicht um Ursache und Wirkung *real* Seiender.⁸² Ferner lässt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit geometrischer Figuren *a priori* demonstrieren, weswegen eine teleologische Betrachtung für sie nicht in Frage kommt.⁸³ Auch in der Vorsehungsliteratur des 18. Jahrhunderts findet sich keine Erwähnung der Geometrie. Es scheint, dass Kant hier eine theologische Tradition aufnimmt und sie mit seinem Teleologiebegriff begründet.

Materiale Zweckmäßigkeit ist für Kant nur dann gegeben, wenn ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zur Beurteilung vorliegt, „[...] welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen.“⁸⁴ D.h. ihre Feststellung kann nur aufgrund der Voraussetzung der Idee der Kausalität vorgenommen werden. Letzteres nennt Kant „Nutzbarkeit“ bzw. „Zuträglichkeit“, welche aber bloß *relativ* und damit *äußerlich* sein kann, während erstere eine *innere* Zweckmäßigkeit darstellt.⁸⁵ Vielfach würden, so kritisiert Kant—und meint wohl die zeitgenössische Providenzliteratur—Phänomene als „Naturzwecke“ ausgewiesen, weil sie eine „Nutzbarkeit“ (etwa für den Menschen) aufwiesen. Er rekurriert auf Beispiele aus Klimatologie und Botanik. Dabei wird nach Kants Ansicht eine Reihe einander untergeordneter Glieder in eine Zweckverbindung gestellt, bei der jedes Mitglied einen Zweck für ein anderes Glied darstellt.

Eben so, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde usw. in der Welt sein sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen sein, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmäßigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, *nicht eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst*, als ob der Sand für sich als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine *bloß relative*, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, *bloß zufällige Zweckmäßigkeit*; und obgleich unter den angeführten Beispielen

⁸² KU AA V, 366.

⁸³ KU AA V, 382.

⁸⁴ KU AA V, 367.

⁸⁵ Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 198–199. Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 45–46.

die Grasarten für sich als organisirte Producte der Natur, mithin als kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch *in Beziehung auf Thiere*, die sich davon nähren, als bloße rohe Materie angesehen.⁸⁶

Auch im Hinblick auf den Menschen ist die *Konstatierung eines Naturzwecks unmöglich*, zum einen, weil er die Objekte in Freiheit gebraucht, zum anderen, weil die *äußere Zweckmäßigkeit*, d.h. dasjenige an einem Naturprodukt, das einem anderen als Mittel zum Zweck dient,⁸⁷ immer nur unter der Bedingung gilt, dass

[...] die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußeren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist: so folgt, dass die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu *keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtigt*.⁸⁸

Kant erwähnt etwa als Beispiel die Klimazonen, welche die Ansiedlung von Menschen möglich machen. Gerade die Vorsehungsliteratur habe diesen Umstand als Exempel für „Nutzbarkeit“ missbraucht.⁸⁹ Damit argumentiert Kant gegen den *nexus utilitatis*, wie man ihn in der Baumgartenschen Metaphysik findet.⁹⁰ Die objektiv konstatierbare Zweckhaftigkeit ist damit—im Unterschied zur physikotheologischen Spekulation der Schulphilosophie—bei Kant ebenso verschwunden wie die pri-

⁸⁶ KU AA V, 368. Hervorhebungen von mir.

⁸⁷ KU AA V, 425.

⁸⁸ KU AA V, 368. Hervorhebungen von mir.

⁸⁹ KU AA V, 369: „Der Schnee sichert die Staaten in kalten Ländern wider den Frost [...] Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren [...] Hier ist nun eine bewunderswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck [...] Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. [...] Denn wenn alle diese Naturnützlichkeiten auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen [...] würde uns selbst vermessen und unüberlegt sein.“

⁹⁰ Baumgarten, *Metaphysik*. Übersetzt von Georg F. Meier, §239, 98: „Wenn der Nutzen des Nützlichen wirklich gemacht wird, so wird es *gebraucht* (usus). Der Gebrauch, die Nutzung einer Sache ist oft ein *Scheingebrauch* [...], oft ein Gebrauch [...], oft ein *Verbrauch* [...] Da nun aus dem Nützlichen die Vollkommenheit desjenigen erkannt werden kann, dem es nützlich seyn kann [...] so ist zwischen allen nützlichen Dingen ein Zusammenhang der Nützlichkeiten.“ Baumgarten, *Metaphysica*, §338, in: AA XVII, 100: „USUS est utilitatis actuatio. ABUSUS vel usus apparens, vel usus, quo utile interit. Cumque cognosci possit ex utili perfectio eius, cui prodest, §. 336, 100, utile et illud, cui prodesse potest, connexa sunt, eorumque nexus NEXUS UTILITATIS dici potest.“

vilegierte Stellung des Menschen innerhalb des (phänomenalen) Naturreichs. Allein hinsichtlich seines moralischen Wesens überragt er noch die unvernünftige Schöpfung. Kant bringt zudem vor, dass die Einführung der Vorsehung bzw. des Begriffs einer *inneren*, d. h. *objektiven Zweckmäßigkeit*, keinerlei Erkenntnisfortschritt erbringen kann und aufgrund des wissenschaftlichen Sparsamkeitsprinzips unzulässig ist. *Zum Zweiten* ist für ihn eine derartige Aussage auch „vermessen“:⁹¹ Denn *innere Zweckmäßigkeit* als Bestimmung bedeutet, die Möglichkeit eines Naturprodukts einzusehen, „[...] unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht“,⁹² was dem menschlichen Intellekt aber unmöglich ist.⁹³

Um auszuweisen, dass ein Ding eine *innere Zweckmäßigkeit* besitzt, ist es notwendig zu zeigen, dass es *nur* als Zweck existiert. Seine Form darf nicht allein aus dem Naturmechanismus erklärbar sein. Auch muss die empirische Ursache-Wirkungs-Erkenntnis dieses Gegenstandes „Begriffe der Vernunft“ voraussetzen.⁹⁴ Um als *Naturprodukt wie als Naturzweck* erkannt zu werden, muss sich das Ding zu sich selbst wechselseitig als *Ursache und Wirkung* verhalten,

[...] denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann *zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann*.⁹⁵

Nachdem ein Endzweck der Natur in dieser vergeblich gesucht wird, muss er im Menschen als moralischem Wesen liegen. Andernfalls, so Kant, müsste man den Begriff *innerer Zweckmäßigkeit* vollends aufgeben.⁹⁶ Dies ist allerdings für Aloysius Winter aber *kein billiger Fiktionalismus*:

⁹¹ Kant will dieses Adjektiv, wie es scheint, in seiner wortwörtlichen Bedeutung, d. h. hinsichtlich der falschen Maßanlegung, verstanden wissen.

⁹² KU AA V, 425.

⁹³ Cf. Schmucker, *Das Problem der Kontingenz der Welt*.

⁹⁴ KU AA V, 370. Cf. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 200.

⁹⁵ KU AA V, 371.

⁹⁶ Winter, *Der andere Kant*, 376; Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 229; FM AA XX, 294: „Obzwar nun also die physisch-teleologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch seyn, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke, an die Hand geben können: so bleibt doch der Begriff der Freyheit, so wie er, als sinnlich-unbedingte Kausalität, selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar sceptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objective Realität, wie überhaupt aller Zweckmäßigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.“

Wenn die Naturwissenschaften so vorgehen, ‚als ob‘ alles wirkursächlich determiniert wäre, dann ist das kein ‚Fiktionalismus‘, sondern eine fruchtbare methodische Beschränkung auf ihren eigenen Bereich, der sich Kant selbst [...] mit großem Erfolg bedient hat.⁹⁷

Löws Interpretation ist weitaus negativer:

Da das Interesse der Vernunft darauf abzielt, die Möglichkeit der Organismenerfahrung zu begreifen, unterstellt sie subjektiv, problematisch, agnostisch den Begriff des Zweckes, weil sonst diese Erfahrung nicht als möglich gedacht werden kann.⁹⁸

Wenn Kant ausführt, dass *organisierte Wesen*⁹⁹ sich wechselseitig als Wirkungen und Ursachen verhalten, ist dies, wie er auch zugesteht, schwierig zu begreifen, da der menschliche Verstand aufgrund seiner Diskursivität die Kausalglieder nur *sukzessiv* verstehen kann.¹⁰⁰ Aber trotzdem muss dort, wo ein Ding ohne den Begriff des Naturzwecks nicht tiefer erkannt werden kann, es als solcher gedacht werden, was Kant auf den Begriff eines „*organisierten Wesens*“ führt. Die Kausalverbindung der Wirkursachen (*nexus effectivus*) wird für Kant durch den Verstand gedacht als eine Reihe, „[...] welche immer abwärts geht“,¹⁰¹ weswegen hier die Dinge sich nicht gegenseitig Ursache und Wirkung sein können.

Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch abwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist.¹⁰²

Eine solche Kausalverbindung findet sich etwa in dem Beispiel, das Haus sei die Ursache für die Mieteinnahmen, während die Vorstellung der Einnahmen die Ursache für den Hausbau war. Diese Wechselwirkung nennt Kant in der schulphilosophischen Tradition *nexus finalis*, Verknüpfung von Endursachen. Die Teile des Dinges müssen aber, um *als Ganzes* einen Naturzweck auszumachen, *erstens* „[...] nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich“ sein und *zweitens* sich zur Ein-

⁹⁷ Winter, *Der andere Kant*, 378.

⁹⁸ Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 201–202.

⁹⁹ KU §65. Zum Begriff des Organismus bis zu Kant cf. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 83–90; cf. Hannah Ginsborg, „Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes,“ in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, 231–258.

¹⁰⁰ Winter, *Der andere Kant*, 379.

¹⁰¹ KU AA V, 372.

¹⁰² KU AA V, 372.

heit verbinden, indem sie „[...] voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.“¹⁰³ Nur wenn diese Kriterien erfüllt sind, kann von einem Wesen gesprochen werden, das *organisiert ist* und *selbst organisiert*. Es ist mehr als eine Maschine, weil es eine „bildende Kraft“ zur Organisation besitzt, „[...] welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“¹⁰⁴ Dieser „unerschliche[n] Eigenschaft“, wie Kant sie nennt, versucht die Philosophie durch Analogien näher zu kommen, die nach Kants Ansicht aber alle in der Aporie enden. Über die *äußere Schönheit* der Natur kann zwar *analogisch* gesprochen werden, aber nicht über ihre *innere Vollkommenheit*, weil dies ein Naturvermögen beschreiben würde, dem der Mensch selbst angehört. Ein solches Vorgehen führt daher auf den Widerspruch, die menschliche Natur mit Analogien aus der menschlichen Handlungstheorie zu vergleichen.¹⁰⁵ Somit ist für Kant erwiesen, dass der *Begriff des Naturzwecks* für Verstand und Vernunft *nicht konstitutiv* sein kann, sondern einen *regulativen* Begriff für die *reflektierende* Urteilskraft darstellt, „[...] nach einer *entfernten* Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken [...]“¹⁰⁶ Allerdings ergänzt Kant sofort, dass das *Nachsinnen* über den *obersten Grund* der Dinge, d. h. den *Grund der Zweckmäßigkeit*, welche die Theologie mit dem Vorsehungshandeln Gottes identifiziert, nur innerhalb der praktischen Vernunft gilt, nicht aber für die Naturerkenntnis. Das Prinzip für die Beurteilung der *inneren Zweckmäßigkeit* von organisierten Wesen¹⁰⁷ lautet daher: „Ein organisiertes Product der Natur ist

¹⁰³ KU AA V, 373. Ibid.: „Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme: nicht als Ursache—denn da wäre es ein Kunstproduct—, sondern als *Erkenntnißgrund* der systematischen Einheit der Formen und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt. [...] Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daß die Theile desselben einander insgesamt ihrer Form sowohl als Verbindung nach wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Princip sein, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.“

¹⁰⁴ KU AA V, 374.

¹⁰⁵ KU AA V, 375; gegen Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 201–202.

¹⁰⁶ KU AA V, 375.

¹⁰⁷ KU AA V, 376–377 (Hervorhebungen von mir): „Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus

das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.¹⁰⁸ *Wenn also einmal die übersinnliche Perspektive, die Teleologie, aufgenommen ist, darf sie nicht wieder mit dem Naturmechanismus vermischt werden. Die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges ist allein durch die Teleologie zu erklären, nie durch die Materie. Sie ist also—um zusammenzufassen—zum einen ein Beurteilungsprinzip, das über einen Naturgegenstand nichts dogmatisch aussagt, ein Prinzip der Einheit des Besonderen, ein Prinzip der Heuristik und ein besonderes Kausalprinzip nach Zwecken.*¹⁰⁹ *Äußere Zweckmäßigkeit* gibt dagegen nie eine Berechtigung an die Hand, Naturdinge als Naturzwecke „zu Erklärungsgründen ihres Daseins und die zufällig-zweckmäßigen Wirkungen derselben in der Idee zu Gründen ihres Daseins nach dem Princip der Endursachen“¹¹⁰ zu gebrauchen. Alle *äußeren* Zwecke haben nichts an sich,

[...] zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe eine Causalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt [...] Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetisch für zweckmäßig beurtheilt werden.¹¹¹

Damit wird die physikotheologische Spekulation als illegitim abgewiesen. Die von ihr aufgestellten Theorien über die Einrichtung der Welt

der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. *Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann: so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Principien gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde. Es mag immer sein, daß z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach bloß mechanischen Gesetzen Begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so daß alles in ihm als organisirt betrachtet werden muss, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.“*

¹⁰⁸ KU AA V, 376.

¹⁰⁹ Paul Bommersheim, „Der 4fache Sinn der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen“, *Kant-Studien* 32 (1927): 290–309; Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 202.

¹¹⁰ KU AA V, 377.

¹¹¹ KU AA V, 378.

zum Vorteil des Menschen können demnach *nur* hypothetisch und damit *nie* konstitutiv sein. *Jede Vorsehungstheorie kann dann auch widerspruchsfrei verneint werden.* Doch selbst bei ihrer Annahme würde sie die wissenschaftliche Erkenntnis nicht vermehren, weil sie nur auf der *äußeren Zweckmäßigkeit* aufbaut.

Die Interpretation eines Dinges aufgrund seiner *inneren Form* nach als Naturzweck ist für Kant aber etwas grundlegend anderes als seine *Existenz* für einen Zweck der Natur auszugeben. Um eine *Existenz als Naturzweck* auszugeben, müsste nämlich der *Endzweck der Natur* eingesehen werden, was „[...] alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt, denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden.“¹¹² Der Begriff des Endzwecks gehört zum metaphysischen Vokabular. Der Mensch subsumiert unter ihn nicht nur alle Zwecke, sondern sieht ihn darüber hinaus auch als übersinnlichen (und daher nur gedachten) Grund für die Existenz der Welt.¹¹³ *Damit übernimmt er den Platz des zureichenden Grundes im Denken Leibniz' und Wolffs.* Während bei diesen der Endzweck aber noch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit war, ist es bei Kant die Moralität des Menschen, um deretwillen die Welt und ihre Zwecke existieren.¹¹⁴ Erst durch diese Verknüpfung der sinnlichen Welt mit der übersinnlichen Realität wird moralisches Handeln vom Vorwurf der Illusion befreit.¹¹⁵

In dem Moment, in dem man die Betrachtung der *inneren Organisation eines Dinges* verlässt, etwa eines Grashalmes, „[...] gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke“.¹¹⁶ Die Betrachtung setzt nämlich immer das Dasein einer Bedingung voraus, die außerhalb der physisch-teleologischen Betrachtung liegt—im Fall des Grashalmes etwa die Kuh, die ihn als Nahrung aufnimmt. Die *Idee des Naturzwecks* führt nach Kant aber auf die *Idee der gesamten Natur* als „[...] eines Systems nach der Regel der Zwecke“,¹¹⁷ das nach Vernunftgrundsätzen dem Naturmechanismus *untergeordnet* werden muss.¹¹⁸ Daher ist die Feststellung, bestimmte Dinge seien *absichtlich eingerichtete Naturzwecke* bereits nicht mehr reflektierend, sondern *bestimmend*, und daher *unangebracht*.

¹¹² KU AA V, 378.

¹¹³ Cf. Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 230.

¹¹⁴ Dies moniert Kant auch in der Preisschrift über die „*Fortschritte der Metaphysik*“ als intrinsischen Fehler der Systeme von Leibniz und Wolff. FM AA XX, 306.

¹¹⁵ FM AA XX, 306–307.

¹¹⁶ KU AA V, 378.

¹¹⁷ KU AA V, 379.

¹¹⁸ KU AA V, 379.

Entsprechend wird auch die (schultheologisch weitverbreitete) Theorie, dass jedes Ding in der Welt einen positiven Zweck für den Menschen als Endzweck der Schöpfung besitzen muss, abgelehnt. *Damit ist aber nicht gesagt—und dies gesteht Kant ausdrücklich zu—für den Menschen zweckwidrige Dinge subjektiv so zu betrachten als ob sie absichtlich ergangen wären.* Es handelt sich dabei aber immer um eine *Reflexion*. Diese hat für die praktische Vernunft den Vorteil, besser mit den Widerwärtigkeiten des Lebens „unterhaltend, bisweilen auch belehrend“ fertig zu werden.¹¹⁹ Die teleologische Betrachtung offeriert demnach die Möglichkeit, einen Bandwurm als *absichtlichen Zweck subjektiv* zu betrachten, was für physische Betrachtung illegitim ist. Damit wird in gewisser Sicht die Vorsehung „gerettet“. Von der Realkonstatierung hat sie sich aber zur praktisch nützlichen Reflexion transformiert. *Eine zirkuläre Physikotheologie*¹²⁰ *wird durch die Einführung des Begriffs des Naturzwecks demnach unmöglich.* Die dogmatische Definition eines Naturzwecks als göttlich veranlasst, verlässt nämlich den Boden der Erkenntnis und der legitimen Reflexion. Die Naturwissenschaft und die Philosophie müssen sich nach Kant auf den Ausdruck bescheiden, „[...] der gerade nur so viel sagt, als wir wissen [...]“,¹²¹ also auf den des *Naturzwecks*.

Daher muß sie [die Naturwissenschaft, U.L.] ihre Gränze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen sein kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Princip hinein zu ziehen.¹²²

D. h. die Teleologie spricht von der Natur, *als ob* die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich wäre,

[...] aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. *der Materie, diese Absicht beilegt*; wodurch man [...] anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Princip der reflectierenden [...] Urtheilskraft bedeute und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur Gebrauch der Vernunft eine andere Art der Naturforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der Letzteren selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen. Daher spricht man die Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr

¹¹⁹ KU AA V, 379.

¹²⁰ KU AA V, 381.

¹²¹ KU AA V, 382.

¹²² KU AA V, 382.

ein verständiges Wesen zu machen [...] aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes, verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen zu wollen, weil dieses vermessen sein würde.¹²³

Dass Kant die Zweckmäßigkeit der Materie selbst prädiiziert, weist auf die bewusste Vermeidung jedes *bestimmenden* Bezugs auf eine übernatürliche Kausalität hin. Er versucht auf diese Weise den Gottesbegriff vor einer vorschnellen dogmatischen „Verunreinigung“, wie er sie wohl in der Vorsehungsliteratur erblickte, zu bewahren.¹²⁴

In der „*Dialektik der Urteilskraft*“ behandelt Kant zunächst die der Urteilskraft eigenen Antinomien.¹²⁵ Die *bestimmende Urteilskraft* ist als reine Subsumptionskraft nicht autonom, weil sie *kein* Prinzip besitzt und daher auch keine Antinomien enthalten kann. Anders ist das bei der *reflektierenden Urteilskraft*. Diese besitzt nur ein *subjektives* Prinzip, das zur Erkenntnis der Naturgesetze notwendig ist und ohne das der Mensch zu keinen Begriffen über die Natur gelangen kann. Weil es aber *nur* subjektiv ist, muss die Urteilskraft Maximen besitzen, die miteinander im Streit liegen können. Die *erste* Maxime besagt, dass *jede* Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen als nach bloß mechanischen Gesetzen *möglich* beurteilt werden soll, während die *zweite* das Gegenteil bzw. besagt, dass *einige* Naturprodukte nicht bloß nach solchen Gesetzen beurteilt werden können.¹²⁶

Die Vernunft kann aber *weder* den einen *noch* den *andern* dieser Grundsätze beweisen: weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können.¹²⁷

Doch Kant zeigt, dass sein Verständnis von Teleologie eine Auflösung dieser ersten Antinomie anbietet. Denn wenn alle Ereignisse als Produkte mechanischer Gesetze beurteilt werden, impliziert dies nicht not-

¹²³ KU AA V, 383. Die Anmerkung Kants *ibid.* ist bemerkenswert: „Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demüthig klingen und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.“

¹²⁴ Winter sieht dies als Hinweis auf die Richtigkeit der Heideggerschen Interpretation der kantischen Spekulation als „Religionsphilosophie“. Winter, *Der andere Kant*, 385.

¹²⁵ Cf. Véronique Zanetti, „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft,“ *Kant-Studien* 84 (1993): 341–355.

¹²⁶ KU AA V, 387.

¹²⁷ KU AA V, 387. Hervorhebungen von mir.

wendig, dass sie *allein* nach diesen beurteilt werden müssen. Vielmehr kommt Kant zum Resultat:

[I]ch soll jederzeit über diesselben nach dem Princip des bloßen Mechanismus der Natur reflectiren und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde zu der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime [...] nicht, nämlich bei einigen Naturformen [...] nach einem Princip zu spüren und über sie zu reflectiren [...], dem Princip der Endursachen.¹²⁸

Demnach ist der *Mechanismus-Maxime* so weit zu folgen, wie sie Erklärungspotential besitzt. Sie ist aber *zugunsten der Teleologie aufzugeben* in Bereichen, in denen sonst keine vernünftigen Fragen gestellt und Begriffe gebildet werden können. Damit ist also *nicht* die Unmöglichkeit der Erklärung der organisierten Naturprodukte aus dem Naturmechanismus erwiesen, weil auch dies die Einsicht in die *innere* Möglichkeit der Natur voraussetzt,¹²⁹ sondern vielmehr nur die *widerspruchsfreie Möglichkeit*, eine andere Betrachtungsebene *als regulativ* zuzulassen. Der Leitfaden zur Zweckmäßigkeit in der Natur wird demnach *nur* missbraucht, wenn er als *objektiv* ausgegeben wird und eine besondere Art der Kausalität beweisen soll. Hier nennt Kant zwei Beispiele. Auf der Seite des *Idealismus der Zweckmäßigkeit* steht zum einen der *Materialismus* Demokrits und Epikurs sowie der *Fatalismus* Spinozas.¹³⁰ Auf der anderen Seite, der des *Realismus der Zweckmäßigkeit* nämlich, ein *physisches* sowie ein *hyperphysisches* Erklärungsmodell. Von den letzten beiden gründet sich das Erste in einem naturhaften Vermögen der Materie (Hylozoismus),¹³¹ das andere „[...] leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesens ab und ist der Theism.“¹³² Doch keines dieser Systeme ist für Kant annehmbar, weil jedes einen Teil der Wahrheit über die Natur leugnet.¹³³ Für unseren Zusammenhang ist besonders *Kants Stellung zum Realismus* interessant. Kant sieht die Einsicht in absichtlich wirkende

¹²⁸ KU AA V, 387–388.

¹²⁹ KU AA V, 388. Der katholische Philosoph Ildefons Schwarz hat bereits Ende des 18. Jahrhunderts Kant entgegengehalten, dass gerade dessen Kategorienlehre die Natur zur Gänze erkläre und daraus ein Argument für den Beweis übernatürlicher Wirkungen in der Welt „gezimmert“. Cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“. Cf. KU AA V, 389.

¹³⁰ „Der Spinozismus leistet aber das nicht, was er will.“ KU AA V, 393.

¹³¹ KU AA V, 392.

¹³² KU AA V, 392.

¹³³ Der Widerlegung der Systeme ist der §73 der KU AA V, 392–395 gewidmet.

Ursachen *ihrer Möglichkeit nach* als vermessen, weil unmöglich, an. So hält er dem Materialismus entgegen, er setze einen Begriff voraus, den er erst aus der zweckgerichteten Betrachtung gewinnt:

Denn zur Befugnis selbst der gewagtesten Hypothese muss *wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiß sein*, und man muß dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können. Aber die *Möglichkeit einer lebenden Materie [...] läßt sich nicht einmal denken*; die einer belebten Materie und der gesammten Natur [...] kann [...] keineswegs [...] *a priori* ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein *Circle im Erklären* begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann.¹³⁴

Nicht besser ergeht es aber dem *Theismus*; auch er ist „dogmatisch“ nicht zu begründen.

Denn da müßte allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanismus derselben bewiesen werden, um berechtigt zu sein den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber *nichts weiter* herausbringen, als daß nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen (indem wir den ersten, inneren Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen) wir auf *keinerlei* Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte als Naturzwecke übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur *ein* Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.¹³⁵

Die *Bestimmung* eines Naturzwecks ist demnach für die bestimmende Urtheilskraft „überschwänglich“,¹³⁶ die Anwendung des Begriffs einer *objektiven Zweckmäßigkeit* daher immer nur ein „kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft“.¹³⁷ Denn es handelt sich um *keine Bestimmung*, sondern lediglich um die *Reflexion*, bestimmte Naturprodukte könnten bei der Beschaffenheit des menschlichen Erkennens nicht anders hinsichtlich ihrer Möglichkeit erkannt werden denn durch das Hinzudenken einer Ursache, „[...] die nach Absichten wirkt, mit-

¹³⁴ KU AA V, 394–395. Hervorhebungen von mir.

¹³⁵ KU AA V 395.

¹³⁶ KU AA V 396f.

¹³⁷ KU AA V, 397.

hin ein Wesen [...], welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist.“¹³⁸ *Hier bestimmt die Vernunft also nur den Gebrauch ihrer Erkenntnis, erkennt ihre Schranken und Bedingungen an, und stellt sich eine für den Erfahrungsgebrauch notwendige Maxime auf.*¹³⁹ Für Kant ist daher eine nicht-teleologische Erklärung organisierten Lebens ebenso unmöglich wie ein „Newton des Grashalmes“.¹⁴⁰ Das Ganze ist parallel zur praktischen Vernunft und dem Postulat der Freiheit zu sehen.¹⁴¹ Obwohl also der Begriff der Zweckmäßigkeit regulativ ist, ist er nicht minder notwendig, aber nur „[...] *als ob* es ein objectives Princip wäre.“¹⁴²

In der „*Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft*“ stellt Kant noch einmal heraus, dass die Teleologie nicht in die Theologie abgeschoben werden darf, auch wenn sie von dieser wohl am gewinnbringendsten gebraucht werden kann. Genauso wenig gehört sie aber in die exakten Naturwissenschaften, ja sie gehört zu gar keiner Wissenschaft als bestimmender Doktrin, „[...] sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnisvermögens, nämlich der Urtheilskraft.“¹⁴³ Und nur aufgrund dieser Stellung hat ihre Methodenlehre, d. h. ihre praktische Anwendung, negativen, d. h. *begrenzenden Einfluss* auf die Wissenschaften. Der Naturforscher muss freilich dem Prinzip des Naturmechanismus folgen, aber erkennen, dass dieser Versuch aufgegeben werden muss zugunsten der Teleologie, bzw. dieser untergeordnet, weil es dem menschlichen Verstand unmöglich ist, die Zweckmäßigkeit der Dinge mechanistisch zu erklären.¹⁴⁴

Aber, könnte man fragen, ist diese Sicht nicht heute angesichts der Erkenntnisse der Naturwissenschaften überholt? Kant würde dies verneinen, denn auch wenn sich die Quantität des Wissens vervielfacht hat, bleibt doch die menschliche Erkenntnisstruktur unter den sinnlichen Anschauungsformen dieselbe. Die menschliche Vernunft könnte nur ohne Teleologie auskommen, wenn sie eine Einsicht in das Nomenon der Dinge hätte, „[...] woraus selbst von dem Mechanism der

¹³⁸ KU AA V, 398.

¹³⁹ KU AA V, 399: „Objectiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen; sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur; die nach keinem anderen Princip als dem einer absichtlichen Causalität gedacht werden können.“

¹⁴⁰ KU AA V, 400.

¹⁴¹ KU AA V, 403–404.

¹⁴² KU AA V, 404.

¹⁴³ KU AA V, 417.

¹⁴⁴ Damit schließt Kant die grundsätzliche Möglichkeit einer mechanistischen Erklärung für einen nicht-menschlichen Verstand nicht aus.

Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen übersteigt.¹⁴⁵ Erst in der *spezifischen* Erklärung eines *Naturzwecks als Naturprodukt* ist die naturmechanische Erklärung notwendig, genauer gesagt für das Zusammenspiel von teleologischer und naturwissenschaftlicher Erklärungsweise.¹⁴⁶ Die Verwendung des teleologischen Prinzips kann auf zwei Arten die Mannigfaltigkeit der Naturprodukte erklären. Zum einen durch die *Prästabilitätstheorie*, die Kant in *Evolutionstheorie* (individuelle Präformation) und *Epigenese* (generische Präformation bzw. Involutionstheorie) ausdifferenziert.¹⁴⁷ Die *Evolutionstheorie* ist für Kant das genaue Gegenteil, was sie für Darwin bedeutet. Er versteht darunter nämlich die Theorie, dass jedes einzelne Naturprodukt aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, allerdings durch die *Präformation*. Dieses Konzept benötigt aber eine Reihe übernatürlicher Wunderwirkungen, „[...] damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwicklung nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhalte, imgleichen eine unermesslich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnötig und zwecklos gemacht würden.“¹⁴⁸ Eine derartige Naturerklärung, wie man sie in der Vorsehungsliteratur häufig finden kann, lehnt Kant als „Hyperphysik“¹⁴⁹ ab. Die Naturforscher dieser Denkrichtung hielten sogar Missgeburten und Missbildungen für „Naturzwecke“, sollten sie „[...] auch nur darauf abgezielt sein, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmäßigkeit, Anstoß nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte“,¹⁵⁰ wie Kant ironisch bemerkt.¹⁵¹ Die *Epigenese* auf der anderen Seite stellt durch ihre Lehre von der teilweisen „Selbst-Hervorbringung“ der Dinge und der damit verbundenen *Reduzierung des Übernatürlichen* für Kant die bessere Alternative dar.¹⁵²

¹⁴⁵ KU AA V, 418.

¹⁴⁶ KU AA V, 422.

¹⁴⁷ KU AA V, 423.

¹⁴⁸ KU AA V, 423.

¹⁴⁹ KU AA V, 423.

¹⁵⁰ KU AA V, 423.

¹⁵¹ Zur Interpretation von Missgeburten in der Prodigienlehre cf. Ewinkel, *De monstis* (Lit.).

¹⁵² KU AA V, 424. Kant nimmt hier Bezug auf das Werk von Johann Friedrich Blumenbach, *Ueber den Bildungstrieb und das Zeugungs-Geschäft* (Göttingen: 1781); Idem, *Handbuch der Naturgeschichte* (Göttingen: 1779); Idem, *Institutiones physiologicae* (Göttingen: 1787).

Wenn der *Mensch als letzter Zweck der Natur* begriffen wird, so fragt man sich, auf welche Zwecke die Natur hingerrichtet ist, entweder auf seine *Glückseligkeit* oder seine *Kultur*.¹⁵³ Dass sie allein auf *Glückseligkeit* ausgerichtet ist, wird von Kant ausgeschlossen, da diese im Bereich der Naturzwecke den Rang eines Mittels einnimmt.¹⁵⁴ Es scheint also nur die *Kultur* übrig zu bleiben, die Kant als „Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken“ versteht.¹⁵⁵ Diese, als bürgerliche Gesellschaft verstanden, ist *letzter Zweck der Natur* als teleologischem System, weil sie allein das Instrument ist, „[...] Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur“¹⁵⁶ zu stiften; sie ist das höchste zu erstrebende, innerweltliche Gut, das die Moralität des Menschen fördern kann. *Der Mensch*¹⁵⁷ ist also für Kant *Endzweck der Natur*.¹⁵⁸ Auf ihn und sein gattungsmäßiges Fortschreiten in der Moral ist die gesamte *Kultur* als höchstes derivatives Gut hingerrichtet. *Somit wird die Ethikotheologie an die Stelle der Physiko- und Providenztheologie gesetzt, da nur die praktische Vernunft den Blick auf den Endzweck der Schöpfung und Gott eröffnen kann.*¹⁵⁹ D.h. für die theoretische Vernunft muss es unausgemacht bleiben, ob der oberste Verstand nach einem Endzweck vorgeht oder nach Notwendigkeit.

¹⁵³ KU AA V, 429 ff.

¹⁵⁴ Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 221.

¹⁵⁵ KU AA V, 431.

¹⁵⁶ KU AA V, 431.

¹⁵⁷ KU AA V, 435: „Ein Ding aber, was nothwendig seiner objectiven Beschaffenheit wegen als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muß von einer Art sein, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee abhängig ist. Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch, d.i. auf Zwecke gerichtet, und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als *Noumenon* betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.“ Cf. OP AA XXI, 61.

¹⁵⁸ KU AA V, 435: „Ich habe oben gesagt: daß der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist.“ Bemerkenswerterweise ist für Basedow der Mensch erst als moralisch aufgeklärtes und handelndes Wesen frei, vorher aber determiniert. Cf. Johann Bernhard Basedow, *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, 35–38.

¹⁵⁹ KU AA V, 436; KU AA V, 440–441. Zur Ethikotheologie cf. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, 127–140; 214–231.

Also ist die Physikotheologie eine missverstandene Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Principis, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst [...] zureichend.¹⁶⁰

Was die Physikotheologie nicht vermag, leistet die Ethiktheologie. Diese zeigt, dass „[...] ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde.“¹⁶¹ Diesen Endzweck verkörpert allein der Mensch als moralisches Wesen, also durch seinen guten Willen, wodurch er seiner Existenz einen absoluten Wert verleiht.¹⁶² Durch diese Fundamentierung ergänzt die moralische Spekulation das Unvermögen der physischen Theologie und begründet die Theologie.¹⁶³

Aus diesen Vorgaben entwickelt Kant seinen sogenannten *moralischen Gottesbeweis*, sein Postulat von der Existenz Gottes.¹⁶⁴ Der Endzweck des Menschen ist für Kant nämlich nur möglich „[...] unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein.“¹⁶⁵ Die beiden Erfordernisse, die der Moralität proportionierte Glückseligkeit sowie die Rechtfertigung des Subjekts¹⁶⁶ vor Gott, sind aber aus reiner Vernunft und Naturgesetzlichkeit nicht zu erbringen.¹⁶⁷ Um aber nicht jeden Endzweck und jegliche Moral unmöglich zu machen, muss die praktische Vernunft eine „moralische Weltursache“, d.h. Gott, annehmen, „[...] um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck

¹⁶⁰ KU AA V, 442.

¹⁶¹ KU AA V, 442.

¹⁶² KU AA V, 443.

¹⁶³ KU AA V, 444–445.

¹⁶⁴ Cf. dazu Giovanni B. Sala, „Der moralische Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der kantischen Fassung,“ in Gerhard Funke (ed.), *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses* 1990, vol. 2 (Bonn: Bouvier, 1991), 295–304; Idem, „Wohlverhalten und Wohlergehen“; Idem, *Kant und die Frage nach Gott*.

¹⁶⁵ KU AA V, 450; FM AA XX, 294: „Dieser Endzweck der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut, sofern es in der Welt möglich ist, welches aber nicht bloß in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die größte Summe der Lust), sondern was das höchste Erforderniß, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich-gesetzmaßigsten Verhalten derselben zu suchen ist.“

¹⁶⁶ Cf. besonders Mulholland, „Freedom and Providence in Kant’s Account of Religion: The Problem of Expiation,“ *passim*.

¹⁶⁷ Im Grunde nimmt Kant Bezug auf Knutzen, *Philosophischer Beweis*, 29–33, der die Möglichkeit von in der Vernunft und der Natur aufzufindenden „Begnädigungsmitteln“ verneint.

vorzusetzen“.¹⁶⁸ Mit diesem Gedanken ist allerdings, so betont Kant, über das *reale*¹⁶⁹ Dasein Gottes und seiner ausgleichenden Gerechtigkeit bzw. Vorsehung *nichts* ausgesagt.¹⁷⁰ Das in der „*Kritik der Urteilskraft*“ vorgestellte *Postulat des Daseins Gottes* ist also mehr ein *praktischer Glaube* und ähnelt darin dem berechtigten Vorsehungsglauben.¹⁷¹ Gegenstände, welche die reine praktische Vernunft denken muss, aber für die theoretische „überschwänglich“ sind, sind für Kant stets „bloße Glaubenssachen“ (*res fidei*), d.h. Begriffe, „[...] denen man die objective Realität nicht sichern kann.“¹⁷² Das Fürwahrhalten oder Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit—und damit auch an die Vorsehung—geschieht also *nur* in praktischer Absicht, im moralischen Glauben.¹⁷³ Eine physische Teleologie kann nie zu Gott als Glaubensgegenstand¹⁷⁴ führen. Sie führt nur auf eine „angemessenste Hypothese“.

¹⁶⁸ KU AA V, 450. Wichtig ist m. E. die Anmerkung Kants *Ibid.*: „Es soll damit nicht gesagt werden: es ist *zur Sittlichkeit* notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; es ist *durch sie* notwendig. Mithin ist es ein *subjectiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.“ Kant macht ein Gedankenexperiment, in dem er einen rechtschaffenen Menschen annimmt, der nicht an Gott und ein ewiges Leben glaubt, aber doch versucht moralisch zu sein (KU AA V, 452–453). Er wird zwar vielleicht uneigennützig handeln, aber er kann nie einen Zweck angeben. „Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er [...] als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.“

¹⁶⁹ KU AA V, 456; FM AA XX, 294: „Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht Statt finden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objective Realität zusichern können.“

¹⁷⁰ Die Unstimmigkeiten, dass das höchste Gut zum einen der moralisch bestimmte Mensch, dann wiederum das höchste durch Freiheit mögliche Gut, d.h. wohl der bürgerliche Staat, ist, wird von der Kantauslegung bemängelt und teilweise auf verschiedene Bearbeitungsstufen des Textes zurückgeführt. Winter, *Der andere Kant*, 370.

¹⁷¹ KU AA V, 465 Fu: „Man vermißt dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser als vergeblicher Vorwitz.“

¹⁷² KU AA V, 469.

¹⁷³ KU AA V, 470.

¹⁷⁴ KU AA V, 472: „Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß

Erst die Verbindung mit dem Urgrund der Pflicht ermöglicht eine Ausweitung dieser Teleologie.

Folglich bekommt der Begriff von Gott durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen eben derselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann [...]¹⁷⁵

Erst die Ethikotheologie vollendet also das Geschäft der Teleologie. Weshalb aber hat der teleologische Gottesbeweis, der meist innerhalb der Vorsehungstraktate benutzt wurde, trotz der von Kant aufgezeigten Inkonsistenzen eine solch große Resonanz gefunden? Kant hat darauf eine adäquate Antwort gefunden. Es mischt sich für ihn nämlich in die Betrachtung der Natur

[...] unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund [...], nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit [...] beilegt und also jenes Argument in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt. In der That bringt also nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung [...]¹⁷⁶

*Kant konvertiert also den traditionellen Vorsehungsgedanken. Nicht mehr die Physikotheologie fundiert die Ethikotheologie, sondern umgekehrt.*¹⁷⁷ Nur auf solche Weise führt dann Teleologie zur Religion. Die von der Vernunft projektierte Idee der umfassenden Zweckmäßigkeit der Natur gibt allererst die Möglichkeit an die Hand, die moralischen Zwecke verwirklicht zu denken.¹⁷⁸ Damit übernimmt diese Idee die Rolle der von der Schultheologie und -philosophie „dogmatisch“ konstatierten Vorsehung bzw. der von Leibniz durch Gott eingerichteten Harmonie. Sie wird aber zu einem *ens rationis*, über dessen ontologischen Status keine Aussage getroffen werden kann.¹⁷⁹ Damit relativiert sich aber auch der positive Beitrag der „*Kritik der Urteilskraft*“ zu einem „gereinigten“ Gottesbegriff.¹⁸⁰ Während Kant in der „*Allgemeinen Naturgeschichte*“ die Zielgerich-

unzulänglich ist. [...] Der Glaube [...] ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist.“

¹⁷⁵ KU AA V 470.

¹⁷⁶ KU AA V, 477.

¹⁷⁷ KU AA V, 479.

¹⁷⁸ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 49.

¹⁷⁹ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 44.

¹⁸⁰ Gegen Winter, *Der andere Kant*, 385; cf. Scheliah, *Der Glaube*, 148–150.

tetheit der Welt durch Gottes Vorsehung erklärt, scheut er hier davor zurück, den Begriff Gottes in die Naturwissenschaft einzubringen. Die Vorsehung ist *nur* durch die reflektierende Urteilskraft und die notwendig vorausgesetzte Zweckmäßigkeit bei organisierten und organisierenden Wesen gerettet—allerdings nicht als göttliche Regierung der Welt,¹⁸¹ sondern als Vorstellung eines nüchternen Weltplanes, der aus der Hand eines höchsten Verstandes hervorgeht. Die *Dimension der liebenden Vorsehung* ist damit ganz aufgegeben zugunsten der *Naturerklärung*. Die „Philisterweisheit“ der Physikotheologie, welche die Vorsehung einfach konstatiert, wird verabschiedet.¹⁸²

Wissenschaftsgeschichtlich ist mit der „*Kritik der Urteilskraft*“ auch die Kantische Neukonzeption der *beschreibenden* Naturwissenschaften abgeschlossen. Vor allem die Geographie emanzipiert sich seit dieser Schrift Kants von jeglicher Theologisierung, während der Biologie dies erst mit der Evolutionstheorie Darwins gelingt.¹⁸³ Durch die radikale Abwendung von der *theologisierenden Geographie* hatte Kant zumindest in Zentraleuropa eine neue Epoche der Wissenschaftsgeschichte eingeleitet, die zugleich den Beginn der Geographie „als strenger Wissenschaft“ bildet.¹⁸⁴ Bisher hatte man aus relativen „Zuträglichkeiten“ auf Gottes Vorsehung geschlossen und so den Theologen zugearbeitet. Denn mit der Reformation und ihrer Abwendung von der Betrachtung des Wesens Gottes waren seine Schöpfungswerke in den Vordergrund gerückt, während spekulative Traktate in den Hintergrund traten. Man hatte Gott immer mehr in der Natur aufzusuchen versucht (*vestigia-dei-Lehre*). Während aber die althergebrachte Geographie ptolemäischen

¹⁸¹ Cf. etwa auch Kants meist übersehene Schrift „Über die Vulkane im Mond“ (1785), AA VIII, in der er darauf besteht, dass die Naturforschung so lange als möglich einem methodischen Naturalismus folgen müsse (Ibid., 76).

¹⁸² Bahr, *Darstellung*, 196.

¹⁸³ Büttner, „Kant und die Überwindung,“ 166 macht darauf aufmerksam, dass bereits Keckermann einen ähnlichen Versuch der Emanzipation der Geographie begonnen hatte. Allerdings fiel man schnell wieder in die Physikotheologie zurück. Erst die Kantische Argumentationskraft vermochte es, einen Schlusspunkt zu setzen.

¹⁸⁴ Manfred Büttner, „Kant and the Physico-Theological Consideration of the Geographical Facts,“ in Idem et Anne Bäumer (eds.), *Science and Religion/Wissenschaft und Religion* (Bochum: 1989), 82–92. Cf. Idem, *Regiert Gott die Welt? Vorsehung Gottes und Geographie. Studien zur Providentiallehre bei Zwingli und Melancthon* (Stuttgart: 1975); Idem, *Die Geographia Generalis vor Varenius. Geographisches Weltbild und Providentiallehre* (Wiesbaden: 1973); Idem, (ed.), *Zur Entwicklung der Geographie vom Mittelalter bis zu Carl Ritter*, 3 vols. (Paderborn: Schönigh, 1982); Idem (ed.), *Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant* (Paderborn: Schönigh, 1979).

Zuschnitts höchstens die Schöpfung mit einbezog, konnte nur die neue, aus der reformatorischen Theologie hervorgegangene Geographie ein aktualistisches Vorsehungskonzept integrieren.¹⁸⁵ *Aus der Notwendigkeit, Gott „nah“ zu denken, erwuchs somit eine Neuorientierung dieser Wissenschaft.* Manfred Büttner unterscheidet daher zwischen der mathematischen Geographie, welche die Physiogeographie impliziert und teleologisch vorgeht, von der anthropologischen Geographie, der Religionsgeographie selbst. Während sich Melanchthon dem ersten Typ zuwandte, beschränkten Zwingli und Calvin den zweiten Weg. Für sie begann die Vorsehung bereits vor dem Akt der Schöpfung, in den ewigen Dekreten Gottes. Während die kalvinistischen Geographen rigoros auf die Bibel rekurrierten, konnten es sich die Lutheraner leisten, die Bibel großzügiger und weniger literal zu interpretieren.¹⁸⁶ Die Physikotheologie, wie sie im 18. Jahrhundert vorherrschend war, und die Kant weniger wegen ihrer theologischen Motivation als wegen ihrer Methode kritisierte, war vor allem eine Reaktion auf den Skeptizismus bestimmter Freidenker und Atheisten gewesen. Sie vermochte es, den Gegensatz von Vorsehung und Mechanik durch die Konzeption einer „generellen Vorsehung“ aufzulösen und im Werk Christian Wolffs „teleologisch zu überhöhen“.¹⁸⁷ Diese Wissenschaftsausrichtung überwindet nun aber das Kantische Konzept von der regulativen Idee der Naturteleologie.¹⁸⁸ Franco Zotta sieht in der *Grundlegung der subjektiven und reflexiven Teleologie* aber auch die theoretische Grundlegung der Kantischen Geschichtsphilosophie, welche die göttliche Vorsehung vom Individuum auf die Gattung umlenkt und so das Subjekt seiner Erlebens- und Schicksalsgeschichte entkleidet:

Der Leib und die Endlichkeit des Individuums werden aufgrund übergeordneter systematischer Zwänge zum Verschwinden gebracht. Zugleich ist in dieser Anordnung der Impetus der Geschichtsphilosophie [...] gelegt. Die reale Welt ist das Medium der Verwirklichung des zuvor beschriebenen teleologischen Prozesses. Alle empirischen Ereignisse, ob sie personen- oder naturbewirkt sind, müssen als Mittel zur Erreichung des letzten Zwecks betrachtet werden. Genauer gesagt, sie sind notwen-

¹⁸⁵ Büttner, „Kant and the Physico-Theological Consideration,“ 84.

¹⁸⁶ Büttner, „Kant and the Physico-Theological Consideration,“ 85.

¹⁸⁷ Manfred Büttner, „Kant und die Überwindung der physikotheologischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten,“ *Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie* 29 (1975): 162–166.

¹⁸⁸ Paul Guyer, „Organisms and the Unity of Science,“ in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, 259–281.

dig, um im Sinne des regulativen Aufbaus einer teleologischen Weltverfassung zu interpretieren.¹⁸⁹

Aber erst durch eine *reflektierende* Urteilskraft wird so etwas wie eine *Absicht der Natur mit dem Menschengeschlecht* denkbar,¹⁹⁰ womit der Übergang zur kantischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie geleistet ist.

¹⁸⁹ Zotta, *Immanuel Kant*, 178.

¹⁹⁰ Zotta, *Immanuel Kant*, 180.

KANTS ANTHROPOLOGIE

Der Fortschritt der Gattung als vernunftnotwendiges Postulat

Die Frage nach der Vollendung der Gattung wird in Kants kleiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ behandelt, die im September 1793—also nur wenig später als die Religionsschrift—in der „*Berlinischen Monatsschrift*“ erscheint.¹ Dort stellt er die Frage:

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden) alles Gute wünscht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muß?²

Er insinuiert mit dieser Fragestellung bereits die Etikettierung Mendelssohns als „Misanthropen“³—womit er wirkungsgeschichtlich bis heute erfolgreich⁴ ist—und stellt sich ganz auf Lessings⁵ Seite. Kant führt an, dass wenn keine Anzeichen eines gattungsmäßigen Fortschritts erkennbar sind, man das Menschengeschlecht, um logisch konsequent zu bleiben, hassen oder verachten muss. Eine allgemeine „Menschenliebe“ kann nur Wohlwollen, aber letztlich kein Wohlgefallen hervorrufen. „Denn was böse ist und bleibt, vornehmlich das in vorsetzlicher wech-

¹ Cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 51.

² TP AA VIII, 307.

³ cf. die Definition in MS AA VI, 450 und MpVT AA VIII, 270: „Ein contemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist von ihnen alles Böse zu glauben) kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle.“

⁴ Cf. Lindstedt, „Kant: Progress in Universal History,“ passim.

⁵ Für Mendelssohn ist Lessings Idee der Erziehung des Menschengeschlechts (cf. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder die religiöse Macht des Judentums*, (Berlin: 1783), Zweiter Abschnitt, 44–45) problematisch, weil sie das Kollektiv Menschheit wie eine einzige Person behandelt, die von der Vorsehung unterrichtet wird, und so das Individuum außer Acht lässt. Zweck der Vorsehung kann nur der individuelle Fortschritt sein, „[...] daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und sich vervollkommen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu seyn“ (Ibid.).

selseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte [...] das kann man doch nicht vermeiden zu hassen.“⁶ Dies ist parallel zu Kants Schrift „*Das Ende aller Dinge*“ aus dem Jahr 1794 zu sehen, in der dargelegt wird, dass der Mensch erst durch das Konzept der Bosheit zur Idee eines Weltendes kommt⁷ und nur bei Annahme eines Gattungsfortschritts realisierbare Endzwecke möglich werden.

[Daher, U.L.] scheint nichts rathsamer zu sein, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehn, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn, man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muß man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu sehn, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will.⁸

Die dort projizierte Zerstörung aller Dinge spielt auf einen *terminus technicus* der Vorsehungslehre an, nämlich den der *conservatio*. Bei der Zerstörung als *destructio* bleibt aber nach der schulphilosophischen Definition immer noch das Wesen der Dinge übrig; nur die Beschaffenheit und Einrichtung derselben wird zerstört.⁹ Dieses Szenario führt dann in eine Neuschöpfung, in welcher der Mensch als moralische Existenz erhalten bleibt. Dass diese Annihilation der Schöpfung aber nicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt erfolgt, war für die zeitgenössische Schulphilosophie sowie für die Theologie ein Zeichen für die Langmut Gottes gegenüber den sündigen Menschen.¹⁰ Durch diese Langmut wird für die schultheologische Spekulation Gottes Güte erst offen-

⁶ TP AA VII, 307.

⁷ EaD AA VII, 330–331.

⁸ EaD AA VIII, 336–337.

⁹ Cf. Zedler, „Vorsehung“, 1171.

¹⁰ Cf. etwa Leibniz, *Theodizee*, Zweiter Teil, § 117, 165–166; Zedler, „Vorsehung“, 1171 definiert die Annihilation folgendermaßen: „Vernichtung [...] ist der allmächtige Wille Gottes, da er will, dass eine Sache nur bis hieher und nicht länger, würcklich seyn soll. Dazu ist keine positive Handlung Gottes nöthig, sondern nur eine Entziehung der Handlung, oder eine Aufhebung der Würckung, dadurch eine Sache erhalten worden.“ Crusius, *Entwurf*, § 328, 626. Zur thomasischen Tradition dieses Konzepts cf. Ross „Aquinas on Annihilation“.

bar.¹¹ Für Kant wie für die Schultheologie und -philosophie ist es ausgemacht, dass die Vorsehung zur Erreichung des Endzwecks der Schöpfung beiträgt. Ohne einen derartigen Konkurs bzw. eine providentielle „Verknüpfung“ der Weltabsichten (Christian Wolff) ist das Erreichen des Endzwecks für Kant nicht denkbar, womit sich sein Gedankengang mit der schulphilosophischen Lehrtradition deckt.¹² Allerdings wird in der wolffischen Schulphilosophie die Verknüpfung „dogmatisch“ konstatiert—für Kant ist sie ein vernunftnotwendiges „Postulat“.

Mendelssohn lehnt dagegen Kants Gattungsfortschritt vehement ab. Ein Jahr vor Kants „*Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ (1784) schreibt er, die Vorsehung könne sich *nur* anhand der zweifelsfreien Auffindung eines individuellen Fortschritts wirksam und „authentisch“¹³ verteidigen.¹⁴ Kant hingegen deduziert aus der Tatsache des Kulturfortschritts, den er als Naturzweck ansieht, auch einen Fortschritt hinsichtlich des moralischen Endzwecks, da beides eng miteinander verknüpft ist. „Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muß beweisen.“¹⁵ Ferner rekurriert er auf die sich dem Menschen aufdrängende Pflicht, derart auf die nächste Generation zu wirken, dass diese tatsächlich „besser“ wird. Aus der Pflicht schließt er auf die Möglichkeit eines derartigen Zustandes. Dies beruht auf dem Axiom, dass die praktische Vernunft keine unmöglichen Ziele vorgeben kann.¹⁶ Solange dies nicht evident widerlegt ist, muss sogar das Individuum an der Pflicht und nicht an der „Klugheitsregel“, d. h. dem Fortschrittsskeptizismus, festhalten. Diese Pflicht *allein* ist auch für einen *staatlichen Fortschritt* verantwortlich zu machen, womit Mendelssohns Sichtweise stillschweigend politischer Stillstand prädiert wird.¹⁷ Selbst empirische Beweise könnten Kant nicht von der Unrichtigkeit seiner Hypothese überzeugen, wie er selbst zugibt. Denn der *Gattungsfortschritt* ist ihm ein vernunftnotwendiges *Postulat*, das demonstrativ

¹¹ Stapfer, *Grundlegung* IV, c. 11, § VIII, 21f.

¹² Cf. Erster Teil, Kapitel über Christian Wolff; cf. Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit*, §892, 139–140, der auch annimmt, dass Gott keine Parallelwelten erschafft, da die *eine* Schöpfung Gottes Ziele durch die Vorsehung vollends erreicht.

¹³ Cf. MpVT AA VIII, 264.

¹⁴ Mendelssohn, *Jerusalem*, 46.

¹⁵ TP AA VIII, 309.

¹⁶ Zur Kritik dieser „dogmatischen Vorentscheidung“ im katholischen Frühkantianismus cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“.

¹⁷ TP AA VIII, 309.

unwiderlegbar ist und das als Pflicht einsichtig gemacht werden kann.¹⁸ Die Theorie des providentiellen Fortschritts wird durch die Pflicht erschlossen.¹⁹

Der Zwang der Vorsehung

Wie ereignet sich aber der moralische Fortschritt? Kant legt dar, dass es weniger auf die Aktionen der Menschen ankommt, als vielmehr auf die Resultate, welche die menschliche *Natur*

in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder *vielmehr* (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) *von der Vorsehung allein* können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben und aufs Ganze als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können: vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.²⁰

Kant vertraut also auf die „Natur“. Er korrigiert den Begriff aber in „Vorsehung“ um, weil „Natur“ die „höchste Weisheit“ nicht impliziert. *Kant verneint also nicht die grundsätzliche Entsprechung der beiden Begriffe Natur und Vorsehung.* Er betont sogar, dass der Fortschritt von der menschlichen Natur erwartet werden muss „oder *vielmehr*“ von der Vorsehung. Es scheint also, dass Kant nur den Begriff der Vorsehung einführen will,

¹⁸ TP AA VIII, 309–310: „Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen EntschlieÙungen richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatische oder technische Absicht (wie z.B. die der Luftfahrten mit aërostatischen Ballen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Überdem lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht im Ganzen wirklich in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen ansehnlich moralisch zum selbst Besseren fortgerückt sei (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbstadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.“

¹⁹ Cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 61.

²⁰ TP AA VIII, 310; Hervorhebungen von mir.

weil er für ihn die Bereiche von Noumenalität und Phänomenalität besser verflucht als der Begriff der Natur, der leicht empiristisch verstanden werden kann. Dies bestätigt der Einschub des Weisheitsbegriffs, der für Kant eine moralische Bedeutung besitzt. Weisheit ist für ihn nämlich „Vollkommenheit der Erkenntniß in der Ableitung eines jeden Zweckes aus dem Systeme aller Zwecke“.²¹ Die Vorsehung ist daher auch an dieser Textstelle *kein supplementierendes Eingreifen Gottes*, sondern *vielmehr die Entfaltung des in der Natur des Menschen angelegten Triebes zur moralischen Welt*. Wie die Schöpfung als „Anfangswunderwerk“ (Christian Wolff)²² so ist auch die Vorsehung als einmal implantierte Anlage zu sehen, die sich naturkausal und unter der Pflege des Menschen entfaltet, was wiederum an Wolffs Verknüpfungsbegriff erinnert.²³ Die *mangelnde Homogenität* der Menschen ist ein weiterer Grund, den Kant für ein Wirken der Vorsehung ausmacht. Ohne sie würde sich die Menschengattung *nie* auf einen „Gesamtplan“ der Schöpfung einigen. Daher muss der *Zwang zur Institutionalisierung einer staats- oder weltbürgerlichen Verfassung* ebenso wie zur Erreichung einer „Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht“ durch die Providenz geschehen.²⁴ Derartige Verfassungen werden nach Kants Ansicht Kriege reduzieren und damit auch die egoistische „Selbstliebe“.²⁵ Die Vorsehung trägt so dazu bei, die Hindernisse für Gottes Weltenplan zu beseitigen, was auch die wolffisch geprägte Schulphilosophie und -theologie behauptet.²⁶ Nach deren Ansicht war es außerdem der Konkurs, der durch die Beseitigung von Hindernissen freie und gute Taten ermöglichte. Kant scheint auf den ersten Blick ähnlich zu denken, wenn er davon spricht, dass erst der Zwang der Vorsehung die Vernunft zu ihrem „freien Spiel“ befreit.²⁷

²¹ PöR AA XXVIII, 1056f.

²² Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit*, §769, 22: „Weil die Welt durch die Schöpfung ihren Anfang hat; die Schöpfung aber ein Wunderwerk ist, so folget: die Welt hat durch ein Wunderwerk ihren Anfang genommen und der erste Zustand der Welt ist daher wunderbar.“ Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit*, §773, 24: „[...] ein Anfangswunderwerk ist, wovon etwas seinen Ursprung in der Welt herleitet, und daraus das übrige hernach natürlicher Weise erfolget.“

²³ Cf. das Kapitel über Christian Wolff.

²⁴ TP AA VIII, 310–311.

²⁵ RGV AA VI, 45.

²⁶ Stapfer, *Grundlegung* vol. 4, c. 11, § XIII, 37–40. Cf. Zedler, „Vorsehung“, 1194–1195, nennt die Verhinderung einen „concurus prohibendus“. cf. Sander, *Ueber die Vorsehung* vol. 1, 169–170.

²⁷ Cf. etwa Baumgarten, *Glaubenslehre* vol. 1, 809.

Auch wenn es für ihn im Normalfall unstatthaft ist, von der Vorsehung etwas zu erwarten, ist für Kant „in dringenden Umständen“ eine derartige Hoffnung „doch nicht unmöglich“.²⁸ Allerdings handelt es sich dabei um einen „nicht unangemessenen Ausdruck“ von Wünschen und „Hoffnungen der Menschen (beim Bewußtsein ihres Unvermögens)“,²⁹ d.h. um das Eingeständnis der Unfähigkeit der Vernunft. *Die Vorsehung ermöglicht die Hoffnung nur insofern, als ihr, schulphilosophisch gesprochen, ein physisch-allgemeiner Konkurs prädiiziert wird, der die Handlungsfähigkeit des Menschen erhält, und sie in das Subjekt den „Zwang“ des Sittengesetzes gelegt hat. Die Hoffnung des Menschen ist daher eine Hoffnung auf die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte.* Diese Freilegung geschieht aber durch die Hinwendung zum Sittengesetz, die trotz des wurzelhaft Bösen möglich sein muss, weil sie die praktische Vernunft gebietet.³⁰ Die Providenz wirkt also allein durch die moralische Anlage auf den Menschen ein, „die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt“ aufzugeben und so der „Vernunft ein freies Spiel“ zu verschaffen.³¹ Von der hochdifferenzierten Vorsehungslehre der Schultheologie bleibt also nur wenig übrig—eigentlich nur die Erhaltung der individuellen Handlungskräfte und ein allgemeiner moralischer bzw. intellektueller Konkurs.³²

Die menschliche Natur erscheint Kant gerade deshalb „nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander“,³³ da erst ein *universal etabliertes Völkerrecht* die permanent kriegerisch ausgetragenen Spannungen aufzuheben vermag. Dieser Zustand bringt daher ein friedensmäßiges Gleichgewicht unter den Populationen und Rassen hervor. Weil die Pflicht demnach zu einem Völkerbund aufruft, ist er für Kant auch möglich.³⁴ Folgt man dieser Pflicht, führt sie „wohin man *nicht* gerne will“, worin sich gerade die Radikalität des Bösen zeigt, die Pflicht für eine subjektive Maxime einzutauschen und damit der Vorsehung entgegenzuarbeiten. Da aber Kant die mensch-

²⁸ TP AA VIII, 311.

²⁹ TP AA VIII, 311.

³⁰ Cf. Vierter Teil, c. 23.

³¹ TP AA VIII, 312.

³² Der *conkursus moralis* darf für Kant aber nicht über eine Erhaltungskraft hinausgehen, da er sonst die Freiheit aufhebt und die Tat des Menschen unzurechenbar werden lässt.

³³ TP AA VIII, 312.

³⁴ Pauline Kleingeld, „Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation,“ *European Journal of Philosophy* 12 (2004): 304–325.

liche Natur *nicht* als völlig dem Bösen ergeben sieht,³⁵ meint er, dass sie sich letztendlich zu einer „Liebenswürdigkeit“ und damit zu einem weltbürgerlichen Zustand nach providentieller Absicht entwickeln wird. *D.h. die moralische Vernunft im Menschen siegt aufgrund ihrer gesellschaftlichen Fundamentierung und Verstärkung letzten Endes über die subjektive Aufweichung des Sittengesetzes.* „So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.“³⁶

Implikationen des Gattungsbegriffs

Erst die „*Anthropologie in pragmatischer Absicht*“ (1798) gibt genaueren Aufschluss über Kants Verständnis von Gattung. Kant zeigt hier, dass beim Vergleich zweier Gattungen, von denen die eine bekannt, die andere unbekannt ist, der Unterscheidungsbegriff als *tertium comparationis* fehlt. Begriffsanalytisch, d.h. *apriorisch*, kann daher der Menschengattung kein Charakter prädiert werden. Aber auch der empirische Weg zu einem Charakteristikum versagt.³⁷

Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings *unauflöslich*: weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Species vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müsste, welche die letztere uns nicht darbietet.³⁸

Die Ergänzungen aus dem Nachlass gehen aber über diese Sichtweise hinaus: Der Mensch erreicht trotz seiner eingeschränkten Vorstellungskraft die „Gattung“ *a priori* durch die Vorstellung eines „Ideals der Menschheit“, mit dem er sich selbst vergleichen kann.³⁹ Der Charakter der Gattung ist demnach nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas Geschaffenes,

[...] indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen kann;—wo er dann: erstlich sich selbst und

³⁵ Cf. RGV AA VI, 45.

³⁶ TP AA VIII, 313.

³⁷ Cf. Rudolf Makreel, „Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History,“ in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, 185–201, hier: 199–201; cf. Reinhard Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie* (Hamburg: Meiner, 1999).

³⁸ Anth AA VII, 321.

³⁹ Anth Erg. VII, 413.

seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert.⁴⁰

Das Eigentümliche an der Menschengattung sind ihre schon in der „*Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ (1784) dargelegten Antagonismen bzw. „[...] die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur.“⁴¹ Doch diese Kultur setzt, so Kant, notwendig den Plan der Natur zu einer Höherentwicklung voraus. Kant ist sich aber sicher, dass der Mensch, der nur über einen schwachen Instinkt verfügt, sich biologisch seit dem Urpaar kaum verändert hat.⁴² Gerade aufgrund der fehlenden Instinkte ist der Mensch daher auf eine göttliche Fürsorge angewiesen, die ihn zum Lernen und Forschen anhält, womit Kant ganz in den Bahnen Herders und Lessings denkt.⁴³ Die Vorsehung wird damit als Anlage zur Moralität verstanden, die Fortschritt und Kultur ermöglicht. Diese ist zwar in jedem Menschen angelegt, muss aber vom Subjekt selbst entfaltet werden—wie auch andere Künste und Fähigkeiten. Diese Anlage ist für Kant die besondere Fürsorge Gottes. Daher verhallt auch Rousseaus Ruf „*Zurück zur Natur*“ bei Kant ungehört. Dies würde für Kant einen Rückschritt in die Unkultur bedeuten, denn erst Kultur ermöglicht Moralität. Sie ist das Instrument der göttlichen Vorsehung, das höchste Gut heraufzuführen. Ohne diese Providenz wäre schon der erste Mensch „[...] im ersten Teich, den er vor sich sähe“ ertrunken,

[...] denn Schwimmen ist schon eine Kunst, die man lernen muß; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte genießen und dadurch umzukommen in beständiger Gefahr sein. Hatte aber die Natur dem ersten Menschenpaar diesen Instinct eingepflanzt, wie war es möglich, daß er ihn nicht an seine Kinder vererbte; welches doch jetzt nie geschieht?⁴⁴

Moral muss sich also individuell entwickeln—allerdings unter gesellschaftlichem Schutz. Für Kant ist auch in der „*Anthropologie*“ klar, dass das Ziel der gesamten Menschheit „[...] immer noch im Prospecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.“⁴⁵ Der Fortschritt der Kultur, auch wenn er über Kriege und Rückschläge geht,

⁴⁰ Anth AA VII, 321–322.

⁴¹ Anth AA VII, 322.

⁴² Cf. Kapitel über Kants Geschichtsphilosophie.

⁴³ Herder, *Ideen vol. 1*, 186–187; Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, §98–99.

⁴⁴ Anth AA VII, 323.

⁴⁵ Anth AA VII, 324.

bringt in „der Reihe der Jahrhunderte immer wachsenden Gewinn [...], weil die durch Erfahrung gewitzigte Klugheit sie natürlicherweise immer in ein besseres Gleis zu lenken wissen wird.“⁴⁶ Kant vertraut also auf eine Reifung der menschlichen Vernunft, genauer gesagt auf die pragmatische Geschicklichkeit moralisch gereifter Individuen,⁴⁷ um die technischen und rechtlichen Errungenschaften auf die rechten Wege zu lenken.⁴⁸

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der *Bestimmung des Menschen* und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.⁴⁹

Auch hier verwendet Kant den Term „Bestimmung“, den er von Spalding entlehnt. Diese Bestimmung wird über die Erziehung, Kultivierung und Moralisierung des Menschen erreicht, womit er sich mit Lessing vordergründig deckt. Das Problem, das Kant aber mit Lessings Erziehungsgedanken hat, wird ebenso angesprochen: Da der unkultivierte Mensch von jemandem erzogen wird, muss auch der Erzieher kultiviert worden sein. Ein *regressus in infinitum* ist aber unmöglich. Dies stellt für Kant ein gravierendes Problem dar, weil er die Erziehung des Menschengeschlechtes nicht einfach mit einer extrinsischen göttlichen Offenbarung beginnen, sondern *a priori* fundiert sehen will. Daher wiederholt er die bereits in der „*Religionsschrift*“ angeführten „Bestimmungen“ des Menschen, die er apriorisch erhebt, sowie ihre möglichen Behinderungen. „Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung“,⁵⁰ die allerdings durch den jugendlichen Sexualtrieb und die damit verbundenen Laster behindert wird. Dagegen ist der Trieb zur Wissenschaft auf kein Alter begrenzt. Doch auch diese Bestimmung

⁴⁶ Anth Erg. AA VII, 414.

⁴⁷ Päd AA IX, 455: „Klugheit ist das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut an den Mann zu bringen.“ Cf. MS AA VI, 433 Fu.; PöM AA XXVIII, 333; Erste Einleitung in die KU (NL), in: AA XX, 200 Fu.

⁴⁸ Anth AA VII, 324.

⁴⁹ Anth AA VII, 324–325. Hervorhebung von mir.

⁵⁰ Anth AA VII, 325.

erfährt ihr Hindernis, da auch der erfolgreiche Gelehrte nach seinem Ableben durch einen „ABC-Schüler“ ersetzt wird.

Welche Masse von Kenntnissen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun schon vorrätig da liegen, wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoisier mit seinem Fleiß und Talent ohne Verminderung der Lebenskraft von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdaurenden Alter wäre begünstigt worden? Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischen tretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird.⁵¹

*Dies bedeutet, dass nur die Gattung den unüberwindlichen Graben, der Individuum und Glückseligkeit trennt, überbrücken kann. Ohne ihn würde die Menschheit stets auf der selben, niedrigen Entwicklungsstufe stehen.*⁵² Allerdings muss der Mensch sich in den „Kampf“⁵³ gegen seine natureigenen Anlagen begeben, d.h. das radikal Böse überwinden und sich ganz am Sittengesetz ausrichten lernen. Die bürgerliche Verfassung trägt zu diesem Fortschritt bei, indem sie diesbezügliche Hindernisse beseitigt.⁵⁴

Kant stellt klar heraus, dass die Gesamtheit der Gattung für ihn nicht die Summe aller Einzelindividuen umfasst, da diese *nur* eine Menge, aber kein übergreifendes System ergibt.⁵⁵ Ferner geht es bei Kants „*Erziehung des Menschengeschlechts*“ um einen *Verfassungsfortschritt*,

⁵¹ Anth AA VII, 326.

⁵² Anth AA VII, 326.

⁵³ Anth AA VII, 325.

⁵⁴ Die Verfassung ist nicht Endzweck, da sie als höchste Steigerung der guten Anlagen des Menschen zur Erreichung der Bestimmung, d.h. der Sittlichkeit, ist (Anth AA VII, 327). Anth AA VII, 328: „Die Erziehung des Menschengeschlechts im Ganzen ihrer Gattung, d.i. collectiv genommen (*universorum*), nicht aller Einzelnen (*singulorum*), wo die Menge nicht ein System, sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgiebt, das Hinstreben zu einer bürgerlichen, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmäßigen Zwangs-Princip zu gründenden Verfassung ins Auge gefaßt, erwartet der Mensch doch nur von der Vorsehung, d.i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist,—diese Erziehung von oben herab, sage ich, ist heilsam, aber rau und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen. Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organisirter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Thiere anzunehmen schon im Gebrauch haben.“

⁵⁵ Anth AA VII, 328.

den der Mensch von der Vorsehung *erhofft*, weil er sich des natürlichen Unvermögens bewusst ist, einen derartigen Zustand selbst herbeizuführen, ihn aber aufgrund des Gebots der praktischen Vernunft dann doch selbst—bzw. im Fortschritt der Gattung—verwirklicht. Die Providenzwirkung nennt Kant trotzdem eine „Erziehung von oben herab“. Er betrachtet sie auch als heilsam. Die Prädizierung der Vorsehung als „rau und strenge“ oder bis an die Zerstörung der Gattung gehend, verweist daher auf die sogenannten *Antagonismen* zurück, d.h. dass jeder Fortschritt nur unter schmerzlichen Anstrengungen möglich ist. Gerade dieser Sachverhalt wird Kant von gegenwärtigen Philosophen als banale Bonisierung der Geschichte ausgelegt.⁵⁶ Denn wenn es die Vorsehung ist, welche die Verfassung über die Umwege von Kriegen und Revolutionen etc. hervorbringt, könnte *jedes* Ereignis als „Unterrichtsstoff“ für die Erziehung des Menschengeschlechts missbraucht werden.⁵⁷ Diesem Urteil entgeht Kant allerdings durch den Aufweis, dass die Vorsehung genauso zu betrachten ist, wie die *innere* Zweckmäßigkeit eines organisierten Lebewesens, womit er auf seine Teleologie zurückgreift.⁵⁸ *Das bedeutet, dass man die Geschichte ohne Zuhilfenahme eines providentiellen Fortschritts nicht erklären kann, weshalb die Vorsehung ein notwendiges, regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft darstellt.* Noch deutlicher wird dies, wenn Kant schreibt: „Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum Voraus erkennen läßt.“⁵⁹ Dieses Regulativprinzip muss daher implizieren, dass die Menschengattung „selbst Schöpferin ihres Glücks“⁶⁰ ist,

nur *daß* sie es sein wird, läßt sich nicht *a priori* aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte mit so weit gegründeter Erwartung schließen, als nöthig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.⁶¹

Dies besagt aber, dass das Individuum wie die Gattung die Weltgeschichte wie nach einem Providenzplan ablaufend betrachten müssen, um überhaupt kohärent und fortschrittsorientiert handeln zu können. Die damit einhergehende Bonisierung

⁵⁶ Zotta, *Immanuel Kant*, 194f.

⁵⁷ Lawrence, „Radical Evil“, 323.

⁵⁸ Anth AA VII, 328; KU AA V, 376.

⁵⁹ Anth AA VII, 328. Die Ähnlichkeit zur Definition eines Naturzwecks liegt auf der Hand, cf. KU AA V, 375–376.

⁶⁰ Anth AA VII, 328.

⁶¹ Anth AA VII, 329.

von Unrecht und Leid geschieht für Kant aber nicht individuell—so dass der Schmerz in seiner subjektiven Erfahrung nicht angetastet oder schön geredet wird—sondern nur unter der holistischen Perspektive der Weltgeschichte. Es scheint, dass in dieser Idee das Erbe der Schultheologie und -philosophie zu spüren ist. Denn Leibniz, Wolff, Jerusalem, Mendelssohn, Michaelis, Sander und Stapfer waren von einer Verknüpfung aller widrigen Umstände zu einem guten Ende hin überzeugt. Dies ist offensichtlich auch bei Kant der Fall, worin sich auch Kants optimistische Grundhaltung gegenüber der Fortentwicklung der Menschheit zeigt.

Wenn man mit Kant voraussetzt, dass bei vernunftbegabten Wesen nur die Gattung ihre Bestimmung erreicht und auch nur *eine* „Tendenz der Natur zu diesem Zwecke“ existiert, nämlich durch ihr eigenes Handeln dem Bösen zu entrinnen und zum Guten fortzuschreiten, dann existiert „[...] ein Prospect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann.“⁶² Dass der Fortschritt mit *moralischer Gewißheit*⁶³ erhofft werden kann und keine unbegründete Hoffnung darstellt, erhebt Kant aus der im Menschen vorhandenen Anlage zur Moralität. Moralische Gewissheit begreift Kant aber nicht als extrem hohe Wahrscheinlichkeit, sondern als „Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck“.⁶⁴ Durch die sich fortentwickelnde Kultur wird die Anlage entfaltet und eine bürgerliche Disziplin geschaffen, so sich die Menschen „[...] durch dies Bewußtsein [...] veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist.“⁶⁵

Im „*Gemeinspruch*“ wie in der „*Anthropologie*“ wurde die Förderung des Glücks anderer durch Einflussnahme auf die Entwicklung der Gattung zur eigenen Pflicht gemacht. Ob aber eine derartige Handlung wirklich von der Pflicht befohlen werden kann, erörtert Kant nur in der

⁶² Anth AA VII, 329.

⁶³ Zur Begriffsgeschichte cf. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*. Knebel zeigt, dass die Rede von einer „moralischen Gewißheit“ eine notwendige Folge des protestantischen *sola fide*-Axioms ist. Für die Leibnizianer ist der Begriff schließlich schon ein gebräuchlicher *terminus technicus*, der aber erst durch Crusius *deontisch* interpretiert wird, was Kant allem Anschein nach übernommen hat.

⁶⁴ Anth AA VII, 329.

⁶⁵ Anth AA VII, 329–330.

„*Metaphysik der Sitten*“. Er stellt sich die Frage „Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?“⁶⁶ Es sind seiner Ansicht nach die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit, welche *nicht* Pflichten derselben Person sein können. Da Pflicht immer eine Nötigung enthält, wäre eine Pflicht zur eigenen Glückseligkeit ein Widerspruch in sich, da jeder Mensch Glück aus natürlichem Antrieb heraus begehrt. Deshalb ist nur die *eigene moralische Vollendung* Pflicht. Hinsichtlich der Glückseligkeit der Anderen schreibt er:

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.⁶⁷

Damit wird deutlich, dass die Pflicht, auf den Fortschritt der nächsten Generationen zu ewigem Frieden und bürgerlicher Verfassung einzuwirken, nicht als die Freiheit dieser Generation missachtende Determination verstanden werden darf. Vielmehr scheint Kant im Sinn zu haben, durch Überzeugung und Vorbildwirkung die nächste Generation verbessern zu wollen.⁶⁸ *Damit übernimmt der Mensch das Vorsehungshandeln Gottes, da er den ihm bereits mitgeteilten Konkurs sozusagen an die nächste Generation weitergibt.* Ebenso wie der göttliche Konkurs die Freiheit nicht aufhebt, sondern ihre Entfaltung ermöglicht, ist auch der menschliche „Konkurs“ mit seiner Nachkommenschaft zu sehen.

⁶⁶ MSR AA VI, 386.

⁶⁷ MSR AA VI, 386.

⁶⁸ Cf. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 166–167.

GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND
POLITISCHE PHILOSOPHIE

Die Einflüsse Rousseaus, Iselins und Wielands

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gehört zu den wichtigsten Einflüssen¹ auf Immanuel Kant—gerade, was sein Gesellschaftsdenken anbelangt. Sein „*Glaubensbekenntnis eines savoyardischen Vikars*“, das in der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts ebenso wie seine übrigen Werke schnelle Verbreitung gefunden hatte, war dem Königsberger genauso bekannt wie seine übrigen Schriften. Im Nachlass rühmt Kant den Schweizer Denker als in der Menschheitsgeschichte einzigartige Personifikation von Scharfsinnigkeit, Genie und Gefühl.² Und kurz darauf gesteht er: „*Rousseau* hat mich zurecht gebracht.“³ Rousseaus Religionsbegriff arbeitet in vielem der deutschen Neologie sowie dem Rationalismus vor. Der im „*Glaubensbekenntnis*“ vorgestellte, fiktive katholische Vikar, der in seinen späten Lebensjahren ins Zweifeln kommt,⁴ stellt fest, dass der Endzweck der Schöpfung mit dogmatisch-schulphilosophischer Methode nicht bestimmt werden kann. Ihm genügt der empirisch feststellbare Zustand der Weltharmonie, um zum Begriff einer göttlich gestifteten Ordnung, also zur Vorsehung, zu gelangen.⁵ Damit

¹ AA XX, 58–59. Zu Rousseaus Einfluss auf Kant cf. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 143–146; Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 224–225. Erwähnungen in Kants Schriften AA IV, 293; IV, 374; IV, 375; XXIII, 53; XXIII, 58; XXIII, 59; XI, 190; XI, 191; XI, 192; XI, 194; XI, 197; XI, 198; XI, 199; XI, 200; XI, 384; XI, 395; XII, 164; XV, 672; XVIII, 610 sowie KrV B 71 bzw. B 274.

² „Nachlass: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen,“ AA XX, 43–44.

³ AA XX, 44. Cf. Reinhard Brandt, „Rousseau und Kants ‚Ich denke‘,“ in Idem et al. (eds.), *Autographen, Dokumente und Berichte zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* (Hamburg: Meiner, 1994), 1–18.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*. Übersetzt von Hermann Denhardt, vol. 2 (Leipzig: Reclam, o.J.), 130.

⁵ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 146.

gibt sich Rousseau als *Deist* zu erkennen.⁶ Die physikotheologischen Werke seiner Tage interessierten Rousseau daher nicht.⁷ Hinsichtlich der Theodizee schlägt er eine an Leibniz orientierte Lösung vor.⁸ Während sich für den „Vikar“ die Güte des Menschen in der Liebe zu seinen Mitmenschen zeigt, manifestiert sich Gottes Güte in der Liebe zur Ordnung, durch die er alles Bestehende in seinem Bestand erhält und regiert.⁹ Die natürliche Religion, die sich für den Vikar aus dem Naturgesetz, dem Gefühl und der Tatsache der menschlichen Freiheit¹⁰ ableiten lässt, reicht völlig aus, so dass eine positive Religion *überflüssig* wird.¹¹ Hierin setzt sich Rousseau ganz von der schultheologischen Tradition, etwa eines Siegmund Jakob Baumgarten ab, der daran festgehalten hatte, dass die Vorsehungslehre zwei Erkenntnisgründe, Natur und Offenbarung, besitzt.¹² In der kleinen Schrift „*Briefe vom Berge*“ (*Lettres écrites de la Montagne*) übt Rousseau—konsequent den Gedanken des „*Glaubensbekenntnisses*“ folgend—auch scharfe Kritik am Wunderbegriff.¹³ Er reduziert letztlich die Vorsehung auf eine unpersönliche *pro-*

⁶ Robin Attfield, „Rousseau, Clarke, Butler and Critiques of Deism,“ *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004): 429–443. Attfield arbeitet dabei heraus, dass Rousseau einen gemäßigten Deismus vertritt.

⁷ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 148.

⁸ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 159.

⁹ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 169.

¹⁰ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 162.

¹¹ Rousseau, *Emil*, vol. 2, 191.

¹² Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 1, 769–770.

¹³ Rousseau, *Briefe vom Berge (Lettres écrites de la Montagne)*, 3. Brief, 80 (Der Text dieser Ausgabe ist eine revidierte Fassung der deutschen Übersetzung der *Philosophischen Werke* vol. 4 (Reval et Leipzig: 1782) und vol. 5 (Prag et Wien: 1787): „Der Verfasser des *Glaubensbekenntnisses* macht Einwände sowohl hinsichtlich der Nützlichkeit als der Wirklichkeit der Wunder, allein, diese Einwürfe sind keine Verneinungen. Hier ist das Stärkste, was er darüber sagt: ‚Die unveränderliche Ordnung der Natur gibt das beste Zeugnis von dem höchsten Wesen. Wenn ich davon denken sollte, und ich für mein Teil glaube zu sehr an Gott, als daß ich an so viele Wunder glauben kann, welche seiner so wenig würdig sind.‘ (Emile, 4. Buch) Nun, ich bitte Sie, was heißt das eigentlich? Daß eine große Menge Wunder sie dem Verfasser verdächtig machen würde. Daß er nicht alle Arten von Wundern ohne Unterschied annimmt und daß sein Glaube an Gott ihn alle Wunder verwerfen heißt, die Gottes nicht würdig sind. Verwirft denn derjenige alle Wunder, welcher nicht an alle Wunder glaubt, und muß man an alle Wunder der Legende glauben, um an die Himmelfahrt Christi glauben zu können?“ In der Forschung bisher unberücksichtigt blieb der Beitrag K. v. Knoblauch, „Rousseaus Lehre von den Wundern,“ *Der Teutsche Merkur* (1787), 3. Vierteljahr, 169–174, der ein interessantes Licht auf die deutsche Aufklärungsphilosophie und ihre Abhängigkeit von Rousseau wirft.

videntia generalis im deistischem Sinne, da er Gott jede übernatürliche Einwirkung in der Welt kategorisch abspricht.¹⁴

Es war aber Rousseaus Rekurs auf einen zu bevorzugenden *Naturzustand* des Menschen jenseits von Vergesellschaftung und Kultur (und damit auch des Naturrechts), der auf den Schweizer Isaak Iselin (1728–1782)¹⁵ wie eine Provokation wirkte. Dieser verfasste als Antwort das Werk „*Philosophische Muthmaßungen. Ueber die Geschichte der Menschheit*“ (1764),¹⁶ wobei „Geschichte der Menschheit“ eine originäre Begriffsbildung Iselins darstellt.¹⁷ Allerdings meint Iselin damit nicht die Menschheit als Kollektiv, wie es das zeitgenössische Sprachverständnis nahe legt, sondern die Menschheit als Kontrastfolie zur Tierheit. Wollte man im 18. Jahrhundert den Kollektivbegriff verwenden, wurde „Menschengeschlecht“ benutzt.¹⁸ Eingedenk der Rousseauschen Kritik versucht er philosophisches Licht auf die Menschheitsgeschichte zu werfen, indem er die Geschichte als „Bewegung eines autonomen, sensiblen (Seele-)körpers Menschheit“ entwirft, „dessen Lauf durch die Zeiten in einer suggestiven, bilderreichen Sprache in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen beschrieben wird.“¹⁹ Da Iselin in engem Kontakt mit dem Philanthropisten Johann Bernhard Basedow²⁰ steht und auch im Briefwechsel Kants erwähnt wird,²¹ ist eine Kenntnis seines Geschichtswerkes durch Kant als sicher anzunehmen. Bestärkt wird eine derartige Annahme durch zahlreiche Abhängigkeiten Kants von Iselin, die vor allem Klaus Weyand aufgezeigt hat.²² Genauso wie Rousseau lehrt Ise-

¹⁴ Victor Gourevitch, „Rousseau on Providence,“ *Review of Metaphysics* 53 (2000): 565–611. Einen ähnlichen Befund bietet für den deutschsprachigen Raum Arno Seifert, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus* (Köln et Wien: Böhlau, 1990).

¹⁵ Cf. Andreas Urs Sommer, *Philosophie als Trost. Isaak Iselins Geschichtsphilosophie* (Basel: Schwabe, 2002).

¹⁶ Hier zitiert nach der Ausgabe Isaak Iselin, *Philosophische Muthmaßungen. Ueber die Geschichte der Menschheit*, 2 vols. (Zürich: 1770).

¹⁷ Helmut Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 2003), 254–255; cf. Arno Seifert, „Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung,“ *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986): 81–117.

¹⁸ Cf. SF AA VII, 79.

¹⁹ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 256.

²⁰ Zu Kants Verhältnis zu Basedows „Philanthropinum“ in Dessau cf. Weisskopf, *Immanuel Kant und die Pädagogik*, 55–74.

²¹ AA X, 196 (August Rhode an Kant vom 7. Juli 1776).

²² Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 52; 66–68.

lin die Entwicklung der Menschheit hin zu ihrer Perfektibilität,²³ die von der Vorsehung in das Wesen jedes Individuums implantiert ist.

Die Perfektibilität treibt den Menschen von Anfang an, gleichsam ‚naturwüchsig‘, zur Vervollkommnung seiner Fähigkeiten. Statt ein ‚ungeselliges Werkzeug‘ zu sein, das nach Rousseau den Verfall der menschlichen Art verursacht, ist die Perfektibilität nach Iselin gerade umgekehrt die Bedingung der Möglichkeit für die Glückseligkeit des Menschen.²⁴

Auch Christoph Martin Wielands²⁵ „*Beyträge zur geheimen Geschichte der Menschheit*“ (1770) sind gegen Rousseaus Angriff auf die Vorsehung gerichtet, obwohl sie auch Iselin scharf kritisieren.²⁶ Wieland stellt der Ungeselligkeitshypothese Rousseaus die Soziabilität des Menschen entgegen, da ohne sie Rousseaus Denken in unauflösbaren Widersprüchen endet.²⁷ Die Abweichungen und Irrwege der Vorsehung interpretiert er—wie später auch Kant—als notwendige Durchgangsstadien für eine zu reformierende Staatsverfassung, die eine „Absicht in der Natur“, wenn nicht sogar ihren Endzweck darstellt. Ein „Geschichtszeichen“²⁸ für eine neu anbrechende Zeit, welche die Vorsehung in ihrem ewigen Plan hervorgebracht hat, ist in Wielands Augen die Französische Revolution von 1789.²⁹

Der prospektive Leitfaden für die Geschichte

Nachdem, wie Nietzsche bemerkt hatte, Kant von der „Moral-Tarantel Rousseau“³⁰ gebissen worden war, musste er dessen Kritik, der Mensch sei ein ungeselliges Wesen, das sich durch die Kultur nur verschlechtert habe, etwas entgegensetzen. Anstatt wie Rousseau von einer fer-

²³ Der Begriff selbst scheint eine Eigenschöpfung Rousseaus zu sein. Cf. Gottfried Hornig, „Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur,“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980): 221–273.

²⁴ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 263.

²⁵ Zu seinem geschichtsphilosophischem Werk cf. Susanne Wipperfurth, *Wielands geschichtsphilosophische Reflexionen*, (Frankfurt: P. Lang, 1995).

²⁶ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 271–274.

²⁷ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 276.

²⁸ SF AA VII, 84u.: „Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon).“

²⁹ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 283f.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, in Idem, *Werke in 5 Bänden*, ed. Karl Schlechta, Frankfurt ⁶1969, 1013.

nen Vergangenheit als einem Urzustand zu träumen, verlegt Kant den Naturzustand asymptotisch in die Zukunft³¹ und wendet somit eschatologische Denkfiguren an. Zudem setzt er sich auch von Rousseaus zivilisatorischer Fortschrittsidee, die für das Individuum durchaus Vervollkommnung kennt, ab. *Kant hält nur den Fortschritt der Gattung für möglich. Für ihn ist die Höherentwicklung der Gesellschaft die Bedingung der Möglichkeit, die Gattung an die Vollkommenheit mittels Vernunft- und Rechtsfortschritt anzunähern,*³² also eine moralische Welt zu schaffen. Daher ist es auch nicht korrekt von der vollkommenen Staatsverfassung als einem „Endzweck“ der Geschichte zu sprechen,³³ weil diese ebenso wie der weltbürgerliche Zustand nur Mittel zur völligen Entwicklung der Menschheit, d. h. „in der Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein ‚moralisches Ganzes‘“ ist.³⁴ Eine erste, detaillierte geschichtsphilosophische Darstellung, die derart prospektiv ausfällt, legt Kant 1784 vor. Bereits der Titel, der eine „Idee“ anstatt eines Faktums konstatiert, zeigt dies an.³⁵ Die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), mit der Kant nach Weyands Ansicht das Ende der aufklärerischen Geschichtsphilosophie einläutet,³⁶ zeigt für Wilhelm Dilthey Ähnlichkeiten zu den Schriften von Ewald Friedrich von Hertzberg (1725–1795) und Adam Smith (1723–1790), eine Abhängigkeit konnte er aber nicht beweisen.³⁷

Kant beginnt seine Schrift mit dem Hinweis, dass die menschliche Freiheit phänomenal betrachtet immer determiniert sei,³⁸ womit er an die Lösung der dritten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“³⁹ erinnert. Von dieser Regelmäßigkeit der Freiheit geht Kant zur Betrachtung der Weltgeschichte über, die seiner Ansicht nach eine Regelmäßigkeit im Chaos enthält,⁴⁰ wenn die Menschheit als ganze betrachtet

³¹ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 286.

³² Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 286; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 25.

³³ Gegen Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (München: C.H. Beck, 1983), 244–245.

³⁴ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 14.

³⁵ Cf. zu dieser „Idee“, August Ludwig Schlözer, *Vorstellung der Universal-Historie* (1772/73), hg. und kommentiert von Horst Walter (Waltröp: Spenner, 1997).

³⁶ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 33.

³⁷ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Göttingen: Mohr Siebeck), 1927, 244.

³⁸ Als Beispiel dienen Kant die Eheschließungen (IGWA AA VIII, 17), die er bereits im „Beweisgrund“ angeführt hatte (BDG AA II, 111).

³⁹ Cf. KrV B 474/A 444.

⁴⁰ IGWA AA VIII, 17. Dabei ist an die „Kritik der reinen Vernunft“ zurückzuverweisen, wo bereits die systematische Darstellung einer bloß deskriptiven Historiographie vorgezogen wurde. KrV A 645/B 673; A 832/B 860; Cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 18.

wird. Allerdings ist keine gemeinsame Absicht der Gattung erkennbar. Vielmehr folgt jedes Individuum verschiedenen—oft naturwidrigen—Absichten. Es gibt demnach kein Subjekt „Menschengattung“, das als Sammlungsorgan eine Absicht verfolgt. Vielmehr muss der *Natur* prädiiziert werden, Absichten zu verfolgen.⁴¹ *Kant versucht nun, einen Leitfaden für einen solchen providentiellen Plan der Natur freizulegen, wobei er weiter reichende Schlüsse dem zukünftigen „Kepler“ der Geschichte überlässt.*

Genauso wie Kant beim Gottesbegriff auf Selbstbescheidung gedrängt hatte, so auch bei der Verwendung des Ausdrucks „Vorsehung“. Der Providenz kann man allein die Weisheit prädiizieren, da die Affirmation des Ausdrucks „Fürsorge“ bereits über die Grenzen der Vernunft hinausgreift.⁴² Kant nimmt durch die Ersetzung des Vorsehungsbegriffs mit dem der „Natur“ eine Neuorientierung der Teleologie im Geist der „*Kritik der reinen Vernunft*“ vor: Da von Gott in seinem sensualistisch-intuitionistischen System nichts *Bestimmtes* gewusst werden kann, kann von ihm auch in der Vorsehungslehre nichts Definitives affirmiert werden. In der „*Kritik der Urteilskraft*“ entwickelt Kant die Idee der reflektierenden Urteilskraft, welche die Natur teleologisch betrachtet. Nichts anderes geschieht hier, allerdings ganz auf die geschichtliche Wirklichkeit beschränkt: Die Geschichte *muss* so betrachtet werden, *als ob* ein Sinn ihr läge. Dieser *Sinn* kann für Kant allein im *Fortschritt*

⁴¹ IGWA AA VIII, 17–18: „Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinctmäßig wie Thiere und doch auch nicht wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.“

⁴² KrV B 729/A 701: „Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes Bewußtsein des ächten Gebrauchs dieses unseren Vernunftbegriffs die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur und der göttlichen Weisheit als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den ersten Ausdruck, so lange es um bloß speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weist.“ Cf. auch KU AA V, 382f.; Weyand, *Geschichtsphilosophie*, 59: „Die Natur *qua* *Vorsehung* ist in der Form ihres Andersseins gegenüber der Natur der Naturwissenschaften, diejenige an die man glauben kann, für die sich aber keine Kausalgesetzmäßigkeiten aufstellen lassen und darum nicht meßbarer Gegenstand exakter Wissenschaft sein kann.“

des Menschengeschlechts liegen. Eine Konstatierung der göttlichen Providenz bleibt damit zwar unmöglich, ihre Verneinung aber ebenso. Der kognitive Status von Kants „Providenzaussagen“ ist nicht der dogmatischer *sententiae certae*. Die Vorsehung ist vielmehr regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft.⁴³

Der Erste der acht Sätze zur Geschichtsphilosophie lautet: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.“⁴⁴ Die These ist fast identisch mit der Hauptaussage Spaldings von der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen ins Unendliche, d. h. hin zur Erreichung der festgesetzten Bestimmung,⁴⁵ umfasst aber für Kant die gesamte Natur, da diese sonst ziel- und zwecklos wäre. Mit dem zweiten Satz wird der Widerspruch zu Spalding aber deutlich, denn Kant sieht für den Menschen allein in der Gattung die Möglichkeit eines Fortschritts gegeben,⁴⁶ da er als Vernunftwesen durch Aufklärung und Unterricht das Denken und Handeln erst erlernen muss. Denn aufgrund des durch den Tod des Individuums immer wieder abbrechenden Lernvorgangs, muss jede Generation von Neuem das Alte erlernen. Kein Individuum kann aber auf diesem Weg zur Vollendung kommen.⁴⁷ Diesen Gedanken des Gattungsfortschritts führt Weyand auf den Einfluss von Adam Ferguson und Isaak Iselin zurück.⁴⁸

⁴³ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 19; cf. IGWA AA VIII, 30.

⁴⁴ IGWA AA VIII, 18.

⁴⁵ Cf. Spalding, *Bestimmung*, A 22.

⁴⁶ Dass außerirdische Lebensformen, die mit Vernunft begabt sind, ihre Bestimmung erreichen, schließt Kant keineswegs aus: „Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sei, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, daß wir unter unseren Nachbarn im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.“ (IGWA VIII, 23Fu).

⁴⁷ IGWA AA VIII, 18–19.

⁴⁸ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 64; cf. Adam Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Leipzig: 1768), 6–7; cf. besonders Lisa Hill, „Adam Ferguson and the Paradox of Progress and Decline“, *History of Political Thought* 18 (1997): 677–706. Bisher ist anscheinend übersehen worden, dass aufgrund der Reflexion 1499 aus der Phase s oder r, die Adickes in die Jahre 1773–1778 datiert, die Kenntnis von Iselins „*Geschichte der Menschheit*“ vorausgesetzt werden kann. Dies zeigt Kants Aufnahme des Iselinschen Neologismus „*Geschichte der Menschheit*“. (AA XV, 78r: „⁶ Jedes Thier erreicht einzeln seine Bestimmung. Beym Menschen erreicht die Gattung nur in einer Folge von Zeugungen ihre Bestimmung als Vernünftig Geschopf. Endliche Entwiklung aller Anlagen, sowohl der Talente als der Denkungsart. Anfang: physische Gleichheit; Ende: moralische Gleichheit und Einheit der Gesellschaft. Viele Völker

Alles „über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins“ hinaus muss der Mensch aus sich selbst hervorbringen und auch verantworten, womit ihn die Natur aus dem instinktiven Tierreich hervorhebt und ihm schöpferische Kraft zugesteht.⁴⁹ Dieser Weg der *Arbeit* ist, wie Kant zugesteht, zwar mit Mühseligkeiten gepflastert, aber dadurch erlernt der Mensch erst „Selbstschätzung“. Denn als träges Wesen ist der Mensch des Wohlbefindens nicht würdig—erst durch die Arbeit und Kultur erwirbt er ein mögliches Anrecht darauf,⁵⁰ womit sich Kant mit Iselin gegen Rousseau stellt.⁵¹ Das Mittel, dessen sich die Natur zur Entwicklung der menschlichen Anlagen bedient, ist nach dem vierten Lehrsatz der *Antagonismus der Menschen*, d.h. ihr Drang nach Gemeinschaft in der Erkenntnis, dort ein Mehr ihres Wesens zu erreichen. Gleichzeitig ist der Mensch aber weiter „ungesellig“ und will sich wieder in Einsamkeit zurückziehen. In der Überwindung dieses inneren Widerstandes schult er seine Fähigkeiten und entwickelt Tugenden.⁵²

Dieses Konzept fügt sich in den Rahmen einer „bürgerlich-ökonomischen“ Theodizee: Denn dadurch dass die Mühsal der Arbeit positiv betrachtet wird, wird die bürgerliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung bestätigt, und unerwartet hereinbrechende Ereignisse nicht mehr mit den theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe), sondern mit den „bürgerlichen“ (Betriebsamkeit, Fleiß etc.) beantwortet. In dieser Folge wird die *conditio humana* dann auch nicht mehr als Strafe für den Sündenfall angesehen, sondern als positives Ereignis.

Zweifellos reduziert der bürgerliche Typus generell lebensweltliche Kontingenzen durch planmäßige Lebensführung. In dieser Kontingenzenreduktion, die auf die Stabilisierung des Stetigen, Normalen und Gleichförmigen des Lebens hinausläuft, liegt die skeptische Indifferenz gegenüber einem strengen Providenzdenken begründet.⁵³

Daher ist das Ziel der Vorsehung bzw. der Natur nicht mehr das *individuelle* Heil, sondern eine „Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äüße-

schreiten vor sich selbst nicht weiter fort. Grönlander. asiater. Aus Europa muß es kommen. Amerikaner ausgerottet. Fortschritt von Griechen an.) (§ Ein jedes Geschöpf hat seine Bestimmung und erreicht sie.) (§ Die Geschichte der Menschheit ist von der der Menschen unterschieden. Die Menschheit gewinnt oder Verliert.)“

⁴⁹ IGWA AA VIII, 19.

⁵⁰ IGWA AA VIII, 20.

⁵¹ Weyand, *Geschichtsphilosophie*, 67.

⁵² Auch diese Idee vertritt Basedow, *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, Buch III, 32–33.

⁵³ Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 52.

ren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“, da nur in einer solchen die Absichten der Menschengattung erreicht werden kann.⁵⁴ Die bürgerliche Gesellschaft ist also *nicht* der Endzweck, sondern vielmehr besteht dieser in der Vollendung der Menschen. *Doch nur der weltbürgerliche Zustand ist fähig, die Ungeselligkeit des Menschen zu bändigen und ihn zur Kultur zu zwingen.*⁵⁵ Erst so wird die Gesellschaft zum „Schooß“, in dem sich die Anlagen des Menschengeschlechts ungehindert entfalten können.⁵⁶ Erst die *derart* gebundene Freiheit ermöglicht Kultur, da „wilde Freiheit“ nur den eigenen Neigungen folgt.⁵⁷ Damit aber eine derartige Gesellschaft funktioniert, ist ein oberster Herr nötig, der die Übertretungen der Freiheit ahndet, aber dabei selbst vollkommen gerecht bleibt.⁵⁸ In der Menschheit eine derartige Person zu finden ist erfahrungsgemäß ausgeschlossen, da jeder vom radikal Bösen betroffen ist. Nur eine Annäherung an das Prinzip der Vollkommenheit ist möglich. In der „*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ hat Kant diesen Gedanken weitergeführt und Jesus als Repräsentanten der Gott wohlgefälligen und moralischen Menschheit dargestellt, weil er einsah, dass die Möglichkeit eines vollkommen gerechten Oberhaupts der Menschheit einer verwirklichten Idee bedarf.⁵⁹

Man *kann* die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und *zu diesem Zwecke* auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln *kann*.⁶⁰

Die Betonung liegt auf dem Hilfsverb „kann“, so dass sich Kants teleologischer Geschichtsleitfaden nicht als dogmatischer Rückschritt interpretieren lässt.⁶¹ Zudem beschränkt Kant die Erfahrung des Fortschritts

⁵⁴ IGWA AA VIII, 22.

⁵⁵ IGWA AA VIII, 24–26.

⁵⁶ IGWA AA VIII, 28; cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 22.

⁵⁷ IGWA AA VIII, 22: „Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit zielt, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird sich zu discipliniren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.“

⁵⁸ „Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein.“ IGWA AA VIII, 23.

⁵⁹ Cf. RGV AA VI, 145.

⁶⁰ IGWA AA VIII, 27; Hervorhebung des „kann“ von mir.

⁶¹ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 28.

auf ein „Weniges“,⁶² auf „Spuren“, und damit auf ein Minimum, um seine Ablehnung der weitausholenden Providenz- und Theodizeetheologien zu verdeutlichen. Auch wenn die Vollendung des Fortschritts in eine dem menschlichen Verstand nicht mehr greifbare Zukunft fällt, kann dieser Zustand das handelnde Subjekt nicht kalt lassen. Es muss vielmehr an diesem Zustand mitwirken, d. h. *Werkzeug der Vorsehung werden*. Dies ist eine deutliche Parallele zum christlichen Berufungsdenken, das allerdings den Ruf von Gott an das Subjekt betont und nicht wie Kant die individuelle Entscheidung der Mitarbeit. *Mit einem derart entwickelten, prospektiven Leitfaden zur Betrachtung der Weltgeschichte führt Kant eine Providenzlehre ein, die frei ist von allem Schwärmertum und aller Vermessenheit, detaillierten Einblick in die Pläne Gottes zu besitzen.*⁶³

Der Autonomiegedanke ist für Kant die notwendige Grundlage dafür, dass der Mensch die Vollendung der Gattung als Pflicht erfassen kann, auch wenn er erkennen muss, dass er diese nie vollends erreicht:

Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig.⁶⁴

Auch wenn nach erster Betrachtung eine Geschichte nach solchen Prinzipien eher einem Roman als strenger Wissenschaft ähnelt—wie Kant meint—ist ein derartiges Konzept dennoch unverzichtbar, um den „geheimen Mechanismus ihrer [der Geschichte, U.L.] Veranstaltung durchzuschauen.“⁶⁵ Dennoch bleibt der *Leitfaden* ein *regulatives Prinzip*, ohne das „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen“ nie als vernünftiges System dargestellt werden kann.⁶⁶ *D. h. nur wenn die Geschichte betrachtet wird, „als ob“ sie sich vernünftig fortentwickelt, erhält das Sittengesetz und sein Aufruf zur Verwirklichung und Bewahrung der Freiheit seine volle Kraft.*⁶⁷

⁶² IGWA AA VIII, 27.

⁶³ IGWA AA VIII, 27.

⁶⁴ IGWA AA VIII, 27.

⁶⁵ IGWA AA VIII, 28.

⁶⁶ IGWA AA VIII, 28.

⁶⁷ IGWA AA VIII, 30: „So wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der

Erst die teleologische Betrachtung der Geschichte eröffnet auch Kontingenzbewältigung und damit eine „tröstende Aussicht“. Moralisches Handeln ohne Aussicht auf Fortschritt der Gattung ist in Kants Augen sogar eine *potentielle Gefahr*. Ein solcher Glauben kann auf eine für die Moral ungünstige Jenseitsorientierung führen.⁶⁸ *Nur durch eine Rechtfertigung der Geschichte kann der Vorsehungsbegriff demnach für Kant legitimerweise fortbestehen*. Diese erfolgt durch den prospektiven Geschichtsplán. Die bürgerliche Verfassung ist sogar Voraussetzung der Vollendung insofern sie die Entfaltung der moralischen Anlagen ermöglicht. Der Mensch führt sie durch den Zwang der Natur herauf und arbeitet mit ihr der Vollendung der Gattung entgegen. Damit wird bei Kant der *concursum* auf originäre Weise verändert: Der Mensch arbeitet auf die Vollendung der äußeren und dem Menschen möglichen Strukturen hin, ein *Reich Gottes auf Erden* zu verwirklichen. Dieses kann sich Kant aufgrund der erkenntnistheoretischen Beschränkungen der theoretischen Vernunft nicht anders als analog zur Erfahrungswelt vorstellen, da er weiß, dass das ethisch „gemeine Wesen“ mit einer politischen Realität nicht identisch sein kann.⁶⁹ Auch wenn man annimmt, dass der „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ noch nicht ein voll entwickeltes Konzept teleologischer Prinzipien zugrunde lag, so ist aus der Analyse doch zu erheben, dass durch Kant auf keinen Fall eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte nach dogmatischer Methode festgestellt wird. Die *Vernünftigkeit in der Geschichte* bleibt für Kant *per se unerkennbar*, obwohl

nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann [...] sondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) *eine tröstende Aussicht* in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmungen hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur—oder besser der Vorsehung—ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält,—die Geschichte des menschlichen Geschlechts—ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?“

⁶⁸ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 30.

⁶⁹ Habichler, *Reich Gottes*, 223; Cf. RGV AA VI, 102.

anhand eines providentiellen Leitfadens ein *reflektierendes Urteil* über sie möglich ist.⁷⁰

1784 wurde aber nicht nur die „*Idee*“ publiziert, sondern auch Kants weitaus berühmtere Preisschrift über das Wesen der Aufklärung. Beide erschienen in der „*Berlinischen Monatsschrift*“, die „*Idee*“ im November, die Aufklärungsschrift im Dezember. Aufgrund der zeitlichen Nähe ist davon auszugehen, dass sie Kant auch in etwa gleichzeitig abgefasst hat. Eine aufgeklärte Gesellschaft ist nach dieser Schrift dann erreicht, wenn der Mensch sich in allen Dingen seines Verstandes ohne des Gängelbandes der Autorität bedient,⁷¹ womit einerseits eine entwickelte Vernunft, andererseits aber auch eine bürgerliche Verfassung, die dem Individuum Freiheit zur Entfaltung belässt, impliziert sind. Wenn angeführt wurde, dass die „*Idee*“ die Religionsschrift antizipiert, so findet dies in der Aufklärungsschrift ihre Bestätigung. Denn der Hauptaspekt der Aufklärung besteht für Kant in einer Rationalisierung und Moralisierung der Religion, da diese—als statutarische—den Vernunftgebrauch hemmt. Anstatt aber die Vorsehung zu bemühen, bleibt Kant in dieser Schrift in seiner Diktion auffällig profan. Es ist daher nur die „Natur“, die unter der harten Schale der Zeit den Keim freilegen muss, „[...] für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken [...]“.⁷² Nachdem das freie Denken, d.h. der Stand der Aufklärung und der moralischen Religion, einmal erreicht ist, ändert sich nach Kants Auffassung auch die „Sinnesart“ der Bevölkerung, so dass auch die letzten unaufgeklärten Verwaltungs- und Herrschaftsstrukturen zerschlagen werden und der Mensch seiner Würde gemäß behandelt wird, so dass die Gattung den Endzweck erreicht. *Dies hat für die Interpretation eine wichtige Folge, die bisher übersehen wurde.* Während Kant nämlich in der „*Idee*“ Vernunft- und Rechtsfortschritt differenziert, werden beide Aspekte in „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*“ zu einem einzigen Fortschritt, nämlich der Erreichung einer „aufgeklärten“ Gesellschaft verschmolzen, die den moralischen Fortschritt als ewige Bestimmung des Menschen beinhaltet.⁷³ *In der Aufklärungsschrift scheint Kant den Vorsehungsbegriff also ganz auf das mensch-*

⁷⁰ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 15 hebt mit Recht diesen Umstand gegen die Interpretationen von Yovel und Despland hervor. Cf. Habichler, *Reich Gottes*, 221. Cf. Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, (Princeton: Princeton UP, 1980), 154 und Despland, *Kant on History and Religion*, 38.

⁷¹ WiA AA VIII 40.

⁷² WiA AA VIII 41.

⁷³ WiA AA VIII 39.

liche Handeln im Akt der Aufklärung zu reduzieren. Von einer göttlichen Supplementierung ist zumindest im Text nichts zu finden. Die „Natur“, die er durchgängig personifiziert und ihr die Attribute der Vorsehungslehre prädiziert, legt zwar den „Keim“ der Entwicklung frei, aber es scheint, dass Kant unter ihr eine autarke Operation des Menschen ohne gnadenhaften Einfluss Gottes versteht. Allerdings berücksichtigt eine derartige Interpretation nicht den Leserkreis und die Intention der Aufklärungsschrift. Zum einen war die Arbeit als Preisschrift verfasst, die vor einer Jury zu bestehen hatte, in der unterschiedliche Auffassungen herrschten. Die ausgesprochen profane Diktion der Aufklärungsschrift scheint auf diese nüchterne und diplomatische Zurückhaltung hinzuweisen. Außerdem konzentriert sich die Abhandlung auf das *Wesen* der Aufklärung. Daher waren vornehmlich die vernunfteigenen Akte und nicht die göttlichen Einflüsse interessant. Zudem intendiert die Schrift die Freiheit vom „Gängelband“ der Religion. Die Erwähnung des Vorsehungsbegriffs, welcher der genuin religiösen Sprache entstammt, erschien daher Kant wohl als illegitim. Die Annahme, Kant habe innerhalb von wenigen Monaten sein ganzes Vorsehungskonzept umgeworfen, erscheint als Alternative zu diesem Vorschlag als nicht sehr überzeugend.

Die Geschichte der Freiheit

Die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Freiheit steht im Zentrum von Kants Schrift „*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*“ (1786). Bereits der Titel nimmt Bezug auf Iselins ähnlich lautende Schrift. Die Mutmaßung über den Beginn der menschlichen Freiheit ist aber für Kant keine leere und daher „vermessene“ Spekulation, sondern eine *erfahrungsgestützte Hypothese*, die auf der Voraussetzung aufruht, dass sich die Naturanlage des Menschen nicht grundlegend verändert hat. Diese Methode erscheint Kant nur retrospektiv berechtigt und durchführbar, während ihre Anwendung auf zukünftige Handlungen nicht einmal den Charakter einer Mutmaßung, sondern den der „Erdichtung“ trägt. Mutmaßungen sind berechtigt, bestehende Lücken auszufüllen, sie dürfen aber *nicht* die *Basis* einer Theorie sein, weswegen Kant sie auch auf Erfahrung gründet.⁷⁴ Um die grundlegende Kongruenz der philosophischen Analyse mit der Geschichte aufzuzeigen,

⁷⁴ MAM AA VIII, 109: „Eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas anderes,

orientiert sich Kant an der biblischen Schöpfungs- und Fallerzählung (Gen 2–6).⁷⁵

Die notwendige Voraussetzung der ganzen Abhandlung besteht in Annahme eines einzigen fortpflanzungsfähigen, der Sprache⁷⁶ und des Denkens mächtigen Urpaars. Dieses muss ferner eine *rudimentäre* Kultur als Voraussetzung jeglicher Sittlichkeit besessen haben.⁷⁷ Damit wendet sich Kant gegen Rousseau und seine Anhänger, die einen aller Kultur vorausgehenden Naturzustand des Menschen zum Ansatzpunkt der Reflexion auf Sittlichkeit und Verhalten machen.⁷⁸ Bemerkenswert ist auch, dass Kant eine „Lücke“ ausspart: Den Königsberger interessiert nämlich nur das Urpaar *nachdem* es schon einen mächtigen Schritt in der Entwicklung getan hat. Der *Naturzustand*, der für Rousseau und auch die Schultheologie zentraler Untersuchungsgegenstand war, ist für ihn uninteressant. Der *Mensch als Mensch* ist für ihn zunächst einmal ein mit Anlagen ausgestattetes *Kulturwesen*, das zwar anfänglich von seinem natürlichen Instinkt, der „Stimme Gottes“ geleitet wurde, sich aber bald *ohne göttliche Hilfe weitreichende Handlungskompetenzen angeeignet* hat.

Durch drei Transformationen wurde der Mensch nach Kant zu einem Wesen der Sittlichkeit. Die *erste* Veranlassung, über den Trieb hinaus zu denken und zu handeln war demnach eine „Kleinigkeit“, nämlich der Griff nach einer Frucht.⁷⁹ Damit liegt Kant gleichauf mit

als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.“

⁷⁵ Cf. Martin Metzger, *Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette* (Bonn: 1959). Andreas Urs Sommer, „Felix peccator?“, 197–199 nimmt eine Beeinflussung der Genesisinterpretation Kants durch Jerusalem an.

⁷⁶ Bemerkenswerterweise nimmt Kant an, dass der Mensch seit Anbeginn den Trieb habe, „sich mitzuteilen“, seine eigene Existenz kundzutun. MAM AA VIII, 111 Anm.

⁷⁷ MAM AA VIII, 110f.: „Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubtiere gesicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen Garten unter einem jederzeit milden Himmelsstriche. Und was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit gethan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an [...] Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen [...], ja reden [...], mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er alle erwerben mußte [...] mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um bloß die Entwicklung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen [...] in Betrachtung zu ziehen.“

⁷⁸ Zedelmeier, *Der Anfang der Geschichte*, 287.

⁷⁹ MAM AA VIII, 112: „[A]llein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewusst zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend.“

den Tendenzen seiner Zeit, den Sündenfall nicht in der Trennung von der Gottesfreundschaft, sondern in der Übertretung des Naturinstinkts und damit als letztlich positiven Schritt hin zu einer Höherentwicklung des Menschen zu sehen. Impliziert ist in einer solchen Sicht, dass es für die Vorsehung am Sündenfall *gar nichts zu verhindern* gab, weil er zur Höherentwicklung notwendig war. Bisher hielt der Instinkt die Gegenstände menschlichen Begehrens in engen Grenzen. Nun eröffnet sich die *gesamte Wirklichkeit* als mögliches Feld des Strebens, „[...] und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurück zu kehren.“⁸⁰ Der *zweite* Schritt der Höherentwicklung besteht in der Eindämmung bzw. Sublimierung des Geschlechtstriebes durch die Erfindung der Bekleidung. Durch die sinnliche Entziehung des Objekts der Begierde wird der Trieb gemäßigt, die tierische Triebbefriedigung zugunsten der höherwertigen und dauerhafteren Liebe zurückgedrängt.⁸¹ *Auch dies wird in der traditionellen Theologie als weise Einrichtung der Vorsehung verstanden. Kant aber beschreibt es als Erfindung des Menschen, als eigene Leistung seiner Vernunft.* Der *dritte* Schritt der Vernunft besteht in der Ausbildung der Zukunftserwartung. Der Mensch denkt nun nicht nur über das unmittelbare Morgen, sondern auch über die Zukunft *abstrakt* nach: Man hofft, dass es den nachfolgenden Generationen besser ergeht, dass die kontemporären Übel ihre Abschaffung finden. Im *vierten* Schritt schließlich begreift sich der Mensch selbst als *Zweck der Natur*. Damit verbindet er ebenfalls den Anspruch, als Zweck und nicht mehr nur als Mittel behandelt zu werden.⁸² In diesem Aspekt liegt der Grund für die Gleichheit

⁸⁰ MAM AA VIII, 112.

⁸¹ MAM AA VIII, 113: „Das Feigenblatt [...] war also das Product einer weit größeren Äußerung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwicklung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch immer inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewußtsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe und nicht bloß, wie der erstere Schritt ein Vermögen ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienste zu leisten.“

⁸² MAM AA VIII, 114: „Das erstmal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben [...] ward er eines Vorrechts inne, welches er vermöge seines Willens über alle Thiere hatte [...] Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten [...]: nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden.“

des Menschen mit allen höheren Wesen und nicht, wie Kant betont, im Gebrauch der Vernunft allein, womit er eine gedankliche Transformation des wolffischen Gedankens vom *nexus universalis* vornimmt: Anstatt die Dinge als miteinander verknüpft zu konstatieren, sind sie aus dem Menschen als Zweck der Natur heraus *als verknüpft zu betrachten*. Der Gang der Menschheit beginnt für Kant also mit dem Übel eines Falles, einer „Kleinigkeit“, durch die er sich aus dem „Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ gesetzt hatte.⁸³ Auch wenn der providentielle Fortschritt der Menschheit als Gattung für Kant erfahrungsmäßig offensichtlich ist, so sind individuelle Regressionen möglich und durchaus wahrscheinlich. Die Laster haben ihren Ursprung aber im falschen Gebrauch der Vernunft und nicht in einem falschen Naturplan.⁸⁴

Die Geschichte der Freiheit ist damit eine *Geschichte der Emanzipation des Menschen* von seinen naturhaften Antrieben. Woher dieser freie Wille allerdings kommt, bleibt in diesem Zusammenhang unbeantwortet. Kant bezeichnet ihn in seinen moralphilosophischen Schriften als Postulat der praktischen Vernunft, als vernunftnotwendige Voraussetzung. Es zeigt sich ein transformiertes Verständnis der Vorsehung: Der Schöpfer hat den Menschen mit einem Instinkt ausgestattet, damit er in seiner Umwelt leben kann. Der Schritt über diesen Instinkt hinaus ist theologisch gesehen ein Übel, moralphilosophisch aber der erste Schritt zur Angleichung des Menschen an alle „höheren“ Wesen. Diesen Schritt nimmt der Mensch selbst vor, er geschieht aus seinem eigenen freien Willen. Aber die Vorsehung, die Kant hier als „Natur“ bezeichnet, hat notwendigerweise dem Prozess der Vernunftentwicklung einen positiven Fortschritt für die gesamte Gattung eingepflanzt, so dass der „Fall“ providentiell „ausgeglichen“ wird. Damit leistet Kant eine philosophische Theodizee, die der augustinischen Tradition entspringt und dem freien Willen des Menschen das moralische Übel

⁸³ MAM AA VIII, 115.

⁸⁴ MAM AA VIII, 115f.: „Der erste Schritt also aus diesem Stande [der Natur, U.L.] war auf der sittlichen Seite ein Fall; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauch seiner Freiheit bloß auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn.“

zuschreibt. Daneben bleibt aber die Welt ein Betätigungsfeld für die ordinative Vorsehung Gottes durch allgemein notwendige und ewige Prinzipien, die Kant deswegen auch der „Natur“ zuordnet, um keiner Verwechslung mit einer aktualistischen Vorsehungslehre Vorschub zu leisten.⁸⁵ Ohne einen Fortschritt als Postulat anzunehmen, führen die Übel in der Welt zu einer Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Charakter der „Sittenverderbniß“ annehmen kann:

Es ist aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu sein (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat): theils um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.⁸⁶

Die Zufriedenheit mit der Vorsehung ist eine *moralische Pflicht* und *notwendige Voraussetzung* für effektives Handeln, da sie zum einen für die Gattung einen Fortschritt zum Besseren vorstellt, zum anderen davor bewahrt, die moralischen Übel Gottes Regierung anzulasten, was eine „Selbstbesserung“ des Menschen verunmöglicht.⁸⁷ Die Kriege, die Kant als Hauptübel anführt, sind in der derzeitigen Lage des Menschen notwendig, weil sie als äußere Gefahren ein Volk zu Leistungen antreiben, die es sonst nicht erbringen würde. Erst im weltbürgerlichen Zustand einer Völkergemeinschaft werden derartige Gewaltausbrüche überflüssig.⁸⁸ Nicht nur mit der Vorsehung, sondern auch mit der „*Ordnung der Natur*“ ist der Mensch angesichts seines kurzen Lebens zumeist unzufrieden. Damit scheint deutlich zu werden, dass Kant durchaus zwischen „Vorsehung“ und „Naturordnung“ differenziert. Hatte er den Terminus Vorsehung im moralischen Kontext und in der Frage der Theodizee verwandt, konnotiert er der natürlichen Ordnung hier so etwas wie basale biologische Grundgesetze, etwa die Lebensdauer des Menschen.⁸⁹ Die dritte Unzufriedenheit beschreibt Kant als „leere Sehnsucht“ nach einem goldenen Zeitalter, in dem Genügsam-

⁸⁵ MAM AA VIII, 116: „Jenes (das Individuum, U.L.) hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen.“

⁸⁶ MAM AA VIII, 121.

⁸⁷ MAM AA VIII, 121.

⁸⁸ Cf. die Analyse von Pauline Kleingeld, „Approaching Perpetual Peace“.

⁸⁹ MAM AA VIII, 122.

keit, Gleichheit aller Menschen, Friede, „[...] mit einem Worte der reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens“⁹⁰ herrscht. Diese Sehnsucht kritisiert er aber wegen ihrer letztlich inadäquaten Sicht menschlichen Lebens. Dieses wird ganz auf den Genuss reduziert, während die Werthaftigkeit der freien moralischen Handlungen ausgeklammert werden. In den Garten Eden kann der Mensch aber unmöglich zurück. Er kann sich nicht von der ihn bestimmenden Vernunft dispensieren,⁹¹ womit die *conditio humana* als von der Providenz verhängt angesehen wird. Kants Schrift „*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*“ steht im Spannungsverhältnis von biblischer Geschichte und hypothetisch erschlossenem Naturzustand.

Auf elegante Weise verschränkt Kant die beiden traditionell streng unterschiedenen Ursprungsszenarien ineinander. Mit Raffinesse macht er dabei die Dignität und Überzeugungskraft der Offenbarungsgewissheit zum Anwalt der Vernunft. Die Souveränität, mit der die Vernunft die Offenbarung in ihren Dienst stellt, zeigt die Sicherheit, die der Vernunft seit Beginn des 18. Jahrhunderts zugewachsen war. [...] [S]ie lässt sich bei [...] Kant durch die Offenbarung ihre autonome Entstehung und Entwicklung bestätigen. Von der Vernunft gleichsam aufgesogen, ist der von der mosaischen Urkunde beherrschte Anfang der Menschengeschichte an ein Ende gekommen.⁹²

⁹⁰ MAM AA VIII, 122.

⁹¹ MAM AA VIII, 123: „Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprißlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt: daß er der Vorsehung wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; daß er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sei [...] sondern daß er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen und sich also von allen Übeln, die aus dem Mißbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe [...] Die eigentlichen physischen Übel, wenn jener Punkt wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld schwerlich einen Überschuß zu unserem Vorteil austragen. Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt, zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist.“

⁹² Zedelmeier, *Der Anfang der Geschichte*, 291.

Der „Ewige Friede“ und der Zwang der „Künstlerin Natur“

Kants berühmte politisch-moralische Abhandlung „Zum Ewigen Frieden“⁹³ wurde 1795 verlegt und ist vor dem Hintergrund der damals noch andauernden Revolutionskriege zu sehen.⁹⁴ Das Buch projiziert, die Menschheit werde aufgrund ihrer moralischen Veranlagung einmal in den Zustand des ewigen Friedens eintreten und damit den Krieg als notwendiges Mittel der Natur⁹⁵ überflüssig machen.⁹⁶ In diesem zukünftigen Friedenszustand respektieren die Nationalstaaten einander, sind republikanisch organisiert, haben aber stehende Heere zur gegenseitigen Abschreckung abgeschafft. Dieser Frieden ist allerdings für Kant kein *status naturalis*, sondern eine *Stiftung*, da der Naturzustand der des Antagonismus bzw. des Krieges ist.⁹⁷ Die republikanische Regierungsform, wie sie Kant im Auge hat, ist allerdings nicht gleichzusetzen mit einer Demokratie. Sie ist vielmehr als Verfassungsform zu sehen, die das Recht und die Gleichheit der Bürger feststellt sowie die Gewaltenteilung garantiert.

Die Weltbevölkerung hat nach Kant im Lauf der Zeit ein verfeinertes Gespür für Rechtsverletzungen entwickelt. Die Idee des Weltbürgerrechts, das Kant auf das Hospitalitätsrecht einschränkt, ist demnach „[...] keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt.“⁹⁸ Schon mit diesen ersten Äußerungen wird klar, dass es Kant um die Verteidigung seiner Fortschrittsthese geht, d. h.

⁹³ In der Forschung bisher unberücksichtigt blieb [Hermann Heynich], *Immanuel Kants philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden, fortgesetzt von Hermann H ... ch*, Germanien (i.e. Hamburg: 1797).

⁹⁴ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 62.

⁹⁵ ZeF AA VIII, 346f.: „[D]a der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (Gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist [...]“

⁹⁶ Eine gedankliche Parallele hat Michaelis formuliert, wenn er dem Vorschungswirken den Frieden zwischen den Konfessionen zuschrieb. Johann David Michaelis, „Briefe von der Schwierigkeit der Religions-Vereinigung,“ in Idem, *Syntagma Commentationum*, (Göttingen: 1759), 170.

⁹⁷ ZeF 348–349; 355.

⁹⁸ ZeF AA VIII, 360.

den auf den ersten Blick „widersinnigen Gänge menschlicher Dinge“⁹⁹ teleologisch einsichtig darzulegen. Die Entwicklung der Staaten hin zu rechtstaatlichen „Republiken“¹⁰⁰ ist für Kant also eine providentielle Absicht.¹⁰¹ Die Garantie für diesen ewigen Frieden leistet nach Kant die „große Künstlerin Natur“.¹⁰² Wiederum verwendet Kant den Begriff Natur anstatt „Vorsehung“.¹⁰³ Die Natur ist es, die trotz des zwieträchtigen menschlichen Wesens zu Einheit und Harmonie führt. *So wirkt sie als „Nöthigung“, deren Ursache der theoretischen Vernunft unbekannt bleiben muss, während sie im Licht der reflektierenden Teleologie bzw. Urteilskraft betrachtet, die göttliche Vorsehung ist, die auf den objektiven Endzweck der menschlichen Gattung hinführt und den Ablauf der weltimmanenten Ereignisse „prädeterniniert“.*¹⁰⁴ Kant legt im Gegensatz zur Schulphilosophie wolffischer Prägung besonderen Wert darauf, dass die Vorsehung *nicht* aus den Werken der Natur zu *deduzieren* ist, daher auch kein induktiver Schluss auf sie erlaubt ist. Man könne sie „nur hinzudenken“ und muss,

[...] um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.¹⁰⁵

D.h. die praktische Vernunft braucht die *Idee einer Vorsehung*, die die menschliche Natur auf den Weg des Fortschritts drängt. Der Begriff der Natur allein reicht nach Kants Überzeugung dafür *nicht* aus, da er nicht in Analogie zum menschlichen Handeln gewonnen werden kann. Ein Vorsehungshandeln Gottes aber, das handlungsmetaphysisch analog ist, gibt aber der Vernunft den nötigen Halt—nicht in der Theo-

⁹⁹ IaG AA VIII, 18.

¹⁰⁰ Cf. Bernd Ludwig, „Will die Natur unwidersprechlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift,“ *Kant-Studien* 88 (1997): 218–228; Reinhard Brandt, „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwidersprechlich die Republik?,“ *Kant-Studien* 88 (1997): 219–237; Bernd Ludwig, „Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?,“ *Kant-Studien* 89 (1998): 80–83.

¹⁰¹ Ulrich Sassenbach, *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992), 111.

¹⁰² ZeF AA VIII, 360.

¹⁰³ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 178.

¹⁰⁴ ZeF AA VIII, 360f.

¹⁰⁵ ZeF AA VIII, 362.

rie, aber dafür in der Praxis. Kant versucht also dort, wo ein moralischer Fortschritt zu leisten ist, die „Nöthigung“ der Natur zu *personalisieren* bzw. zu *divinisieren*, um anzuzeigen, dass die praktische Vernunft einen höheren, realisierbaren Plan annehmen *muss*. Damit geht aber der Vorsehungsbegriff anscheinend über den Status eines regulativen Prinzips, wie etwa der teleologischen Naturbetrachtung, hinaus.¹⁰⁶ Pauline Kleingeld hält daher den Begriff „Natur“ überall dort, wo es um Gattungsbetreffe geht, für eine Vernunftidee, welche die Einheit des Natursystems aufzeigen soll, während sie meint den Vorsehungsbegriff nur dort anzutreffen, wo Kant das moralische Subjekt fordert. Dies weist auf den *Status der Vorsehung als praktisches Postulat* hin.¹⁰⁷ Dass die Vorsehung mehr als nur ein regulatives Prinzip ist, erhärtet sich, wenn man sich B 836ff. aus der „*Kritik der reinen Vernunft*“ in Erinnerung ruft. Hier entwickelt Kant die Idee einer „moralischen Welt“ als praktischer Vernunftidee,¹⁰⁸ in der die Proportionierung von Tugend und Glückseligkeit *nur* durch eine höchste Vernunft möglich ist, da sich die Menschheit nicht uniform und vollkommen dem moralischen Gesetz unterwirft.¹⁰⁹ Dies ist die Idee des höchsten Gutes, die als Postulat vorausgesetzt werden muss, und als solches die personale Bedingung der Möglichkeit für die moralische Welt darstellt. Also auch hinsichtlich des höchsten Gutes, d. i. Gott, scheint Kant eine personale Konnotation für notwendig zu halten. Dies weist aber darauf hin, dass Vorsehung und höchstes Gut in die identische Kategorie, nämlich die der Vernunftpostulate, gehören. Der Vorsehungsbegriff hat bei Kant dem-

¹⁰⁶ KrV B 700–701: „Endlich und drittens müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären. Das heißt: nicht von einer einfachen, denkenden Substanz die innern Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.“

¹⁰⁷ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 124.

¹⁰⁸ Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 12–13; KrV B 868.

¹⁰⁹ KrV B 838–839. Cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 143–149.

nach eine moralische Konnotation. Allerdings scheint Kant „Natur“ und „Vorsehung“ *zeitweilig synonym* zu verwenden, was Kleingelds Interpretation relativiert. Er scheint „Natur“ nur deshalb zu bevorzugen, weil er den Begriff für „bescheidener“ hält. Der Term der Vorsehung insinuiert für Kant nämlich, dass man sich „ikarische Flügel“¹¹⁰ aufsetzt und einen vermessenen Einblick in Gottes Wesen wagt. An dieser Stelle versucht Kant also sein theologisches Bemühen darzulegen: Er weist die Möglichkeit, die Wege von Gottes Vorsehung zu erklären, sie vielleicht sogar aus bestimmten Ereignissen heraus zu deduzieren, zurück, weil sie letztlich der Transzendenz des Schöpfergottes Abbruch tun und die dem Menschen als Erkenntnishorizont zugeordnete Welt überschreitet.

Die Wirkweisen der „nötigenden“ Vorsehung

Die Vorsehung bzw. die Natur hat für den alten Kant der Schrift „*Zum Ewigen Frieden*“ vor allem in drei Dimensionen gewirkt: Zum einen, indem sie den Menschen auch die unbequemsten Plätze der Erde als bewohnbar auswies, zum zweiten, weil sie den Krieg als Mittel zur Ausbreitung des Menschengeschlechtes benutzte,¹¹¹ zum dritten, weil sie den Menschen durch das Übel des Krieges auf den Weg gesetzlich gefestigter Bahnen hin zu einer moralisch verantwortbaren, republikanischen Verfassung führte.¹¹² Die Natur/Vorsehung bringt den Menschen durch „Zwang“ dazu, den moralischen Endzweck der Schöpfung zu erreichen, als treibende Kraft nach dem von Kant zitierten Motto *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*:

Wenn ich von der Natur sage: sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf es zu thun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht [...] ¹¹³

Damit wird klar, dass Kants Vorsehungsbegriff ähnlich der schulphilosophischen bzw. schultheologischen Entwürfe *durchaus* einen *Universalnexus* kennt, da die Natur ihren Plan durch unendliche Verknüpfun-

¹¹⁰ ZeF AA VIII, 362.

¹¹¹ Cf. ZeF AA VIII, 365: „Der Krieg aber selbst bedarf keines besonderen Beweggrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein [...]“

¹¹² ZeF AA VIII, 363.

¹¹³ ZeF AA VIII, 365.

gen verwirklicht und den Menschen so auf ihre Linie drängt. Arbeitet der Mensch mit der Vorsehung zusammen, d.h. ordnet er sich ihren Absichten unter, geht die Entwicklung der Gattung unter Mitwirkung der Providenz voran, rücken das höchste Gut wie auch die Ziele des moralischen Politikers, nämlich innenpolitisch die republikanische Verfassung, außenpolitisch der ewige Frieden, in greifbare Nähe.¹¹⁴ Verfehlt „der Handelnde den Sinn des Daseins, dann tritt ein kleinerer oder größerer Rückschritt“ auf dem vorgezeichneten Naturplan ein.¹¹⁵ Wie aber genau das Zusammenspiel von menschlicher Willensfreiheit, natürlichem bzw. providentiellen Plan und Nötigung arbeitet, verschweigt Kant. Der Modus des Zusammenwirkens ist aufgrund der inkompatiblen Charaktere empirischer und intelligibler Provenienz uneinsehbar, da menschliche Handlungen dem noumenalen Bereich angehören, Naturabläufe aber dem Phänomenalen.¹¹⁶

Der *politische Moralist* könnte nach Kants Ansicht feststellen, dass auch im Krieg die Vorsehung erfüllt wird, weil man durch den eigenen Rechtsbruch nur den Rechtsbruch der Gegenseite beantwortet und selbst nach dem Tod von Millionen immer noch genügend Menschen übrig bleiben, „[...] um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine später Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme.“¹¹⁷ Die Vorsehung bleibt also trotz Zulassung des Krieges gerechtfertigt, wie Kant referiert, weil das moralische Prinzip im Menschen nicht erlöscht, sondern sich mit dem Fortschreiten der Kultur höher entwickelt, um den moralischen Endzweck zu erreichen. Auch im Krieg zwingt die Natur demnach die Moral auf. Voraussetzung dafür ist aber, dass es zu bürgerlichen Verfassungen kommt, d.h. dass jede Regierung zu allererst den Menschen als Endzweck wahrnimmt, das Recht der Menschen „heilig“ hält. *Erst dann arbeitet auch die Politik mit der Vorsehung zusammen und erreicht einen Status „auf dem sie beharrlich glänzen wird“.*¹¹⁸ Geht die Politik diesen Weg nicht, d.h. wird Moral relativistisch konzipiert oder—wie Kant sich ausdrückt—als „Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen)“, kann der ewige Friede als höchstes politisches Gut nie erreicht werden, weil Krieg, Gewalt und Rechtsbruch

¹¹⁴ Sprute, „Religionsphilosophische Aspekte“, 302.

¹¹⁵ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 179.

¹¹⁶ KrV B 567.

¹¹⁷ ZeF AA VIII, 380.

¹¹⁸ ZeF AA VIII, 380.

stets legitimiert werden können.¹¹⁹ Moralisches Handeln gründet auf der Freiheit und dem moralischen Gesetz, dass der Mensch mehr als ein Naturmechanismus ist. Ansonsten wird „die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke“.¹²⁰

Noch genauer fasst Kant die Rolle des „bürgerlichen Zwanges“, den die Natur produziert und durch das Zusammenwirken mit den Politikern erreicht, in einer Reflexion zur Anthropologie aus der Phase k-w⁵ (1769–1804). Der „bürgerliche Zwang“, d. h. die moralische Rechtsordnung, wird hier als *Bedingung des moralischen Fortschritts* der Menschheit als Gattung gesehen, deren Bestimmung die Kultur als moralische Welt ist. Die bürgerliche Rechtsordnung ist aber auch *Vorbedingung*, dass sich alle Individuen gleichmäßig entwickeln können; deren *Bestimmung* fällt aber aus dem Horizont von Kants Fortschrittsparadigma. Das Individuum ist also ganz auf den „bürgerlichen Zwang“ angewiesen, der es auf den Weg der Tugend bringt. Aufgrund dieser empirisch feststellbaren *Nötigung* der Menschen durch die staatliche Gesetzgebung, gibt es für Kant auch eine *Hoffnung auf Fortschritt des gesamten Menschengeschlechts durch entsprechende rechtsstaatliche Vorgaben*. Erst so könne ein Reich Gottes „in uns“ Realität werden, das von der sichtbaren Kirche als dem „Reich der Priester“ unterschieden wird.¹²¹

Klaus Weyand war der Ansicht, Kant werde in „*Zum Ewigen Frieden*“ selbst „überschwänglich“,¹²² da er in dogmatischer Diktion eine Kausalität der geschichtlichen Gesetzlichkeit konstatiert, obwohl eine solche Feststellung nach Kants Epistemologie im Bereich des Noumenalen liege.¹²³ Kant habe dies erst in der „*Anthropologie*“ mit der Betonung der Vorsehung als regulativem Prinzip wieder korrigiert.¹²⁴ Eine

¹¹⁹ ZeF AA VIII, 381f.

¹²⁰ ZeF AA VIII, 372.

¹²¹ Reflexion Nr. 1396, AA XV, 608–609.

¹²² Vor allem, wenn er in SF AA VII, 88–89 schreibt: „Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehbliche Zeit eröffne [...]“

¹²³ Cf. AA XXIII, 142.

¹²⁴ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 169–170; cf. Anth AA VII, 328, wo die Vorsehung ausdrücklich als Idee bezeichnet wird: „[...] Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist [...]“

derartige Interpretation geht allerdings am Text vorbei. Kant spricht nämlich in „*Zum Ewigen Frieden*“ davon, dass die mechanischen Naturabläufe im Allgemeinen eine Zweckmäßigkeit der Natur „hervorleuchten“ lassen, welche die Zwietracht der Menschen überwindet und somit als Nötigungskraft mit *unbekannter* Ursache erscheint.¹²⁵ Man kann diese unbekannte Ursache durchaus „Schicksal“ nennen, gesteht Kant zu, aber bei „Erwägung der Zweckmäßigkeit“ kommt man unweigerlich auf eine „[...] diesen Weltlauf prädestinierenden Ursache“, die man Vorsehung nennt,

[...] die wir zwar eigentlich *nicht* an diesen Kunstanstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) *nur hinzudenken können und müssen*, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.¹²⁶

Von einer „Überschwänglichkeit“, die Kant später korrigiert haben soll, kann also nicht die Rede sein. Auch in „*Zum Ewigen Frieden*“ konzipiert Kant die Vorsehung als *hinzugedachte Idee*, die erst im praktischen Bereich ihre Realitätsbegründung erfährt.

Während Locke und Leibniz noch die Vollendung und Entwicklung des Individuums annahmen, sieht Kant den Fortschritt differenzierter. Er unterscheidet zwischen dem Fortschritt zum Besseren in der Gattung, die als höchstes politisches Gut den ewigen Frieden zu erstreben hat—und damit eine neue Kultur¹²⁷—vom Fortschritt des Individuums, der in der fortschreitenden Entwicklung seiner moralischen Anlagen besteht, womit der Mensch als Endzweck ernst genommen und nicht zugunsten der Gattung entwertet wird, wie Theodor Litt meinte.¹²⁸ Die „*Kritik der Urteilskraft*“ unterscheidet bekanntlich zwischen einem End-

¹²⁵ ZeF AA VIII, 360.

¹²⁶ ZeF AA VIII, 361–362. Hervorhebungen von mir.

¹²⁷ MSR AA VI, 355.

¹²⁸ Theodor Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (Leipzig: 1930), 223–224: „Als Person verschwindet er [der Mensch, U.L.] in dem eigengesetzlichen Getriebe der sich fortentwickelnden Vernunft.“

zweck,¹²⁹ der vollkommen unabhängig ist, und dem letztem Zweck,¹³⁰ der den Zweck nicht in sich, sondern in anderen Naturwesen besitzt, also zugleich auch Mittel ist.¹³¹ Die weltbürgerliche Gesellschaft kann daher immer nur letzter Zweck sein, nie aber Endzweck, weil sie einem höheren Ziel, nämlich der Moralität des Menschen dient.

Die Geschichtsteologie, wie sie in „*Zum ewigen Frieden*“ auftritt, fördert die individuelle Vollendung, indem sie einen Sinn in der Geschichte konstatiert und damit ein Konglomerat ansonsten unzusammenhängender Handlungen in ein kohärentes System überführt.¹³² Wäre dies nicht der Fall, müsste man, wie Kant formuliert, die Menschheit „hasen“.¹³³ Auf diese Weise werden Vorsehung und Gegenwart durch die Zukunft gerechtfertigt. Die *Vorsehung* ist dabei theoretisch zwar immer etwas *theoretisch Hinzugedachtes*,¹³⁴ aber im Praktischen erreicht sie einen Stellenwert, der nach Pauline Kleingeld dem eines regulativen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft überlegen ist, nämlich den eines Postulates der praktischen Vernunft.

Die Konstatierung des Fortschritts durch Geschichtszeichen

1789, im Jahr der französischen Revolution, erschien in Leipzig der erste Teil der Schrift „*Der Gang der Vorsehung, oder, wird es mit dem Menschengeschlecht besser oder schlimmer?*“ ohne Autorenangabe bei F.G. Jacobäer.¹³⁵ Man schreibt das Werk dem Schriftsteller Christian Jakob Wagenseil (1756–1839) zu, der mit Claudius, Wieland, Goethe und anderen in regem Kontakt stand, aber seit 1789 verschiedene Stadtämter in Kaufbeuren und Kempten bekleidete und nur noch nebenbei publi-

¹²⁹ KU V, 434.

¹³⁰ KU AA V, 426.

¹³¹ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 173: „Die Gewähr dafür, daß die Zwecke, die sich der Mensch der Forderung des Sittengesetzes gemäß zu eigenen macht, mit dem Zweckzusammenhang aller Dinge überhaupt übereinstimmen, kann wiederum nicht aus der Natur gewonnen werden. Die Idee dieser Übereinstimmung ist das höchste Gut als Konvenienz der vom kategorischen Imperativ verlangten Zwecke und ihrer Realisierung mit der persönlichen Glückseligkeit des [...] Subjekts.“ Solche Übereinstimmung ist nur unter Voraussetzung einer höchsten Vernunft möglich (KrV B 838).

¹³² Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 177.

¹³³ TP AA VIII, 308.

¹³⁴ Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 173.

¹³⁵ Anonymus [= Christian Wagenseil], *Der Gang der Vorsehung, oder, wird es mit dem Menschengeschlecht besser oder schlimmer?*, vol. 1 (Leipzig: 1789); vol. 2 (Leipzig: 1793).

zierte. Schon der Titel seines Werkes ist annähernd identisch mit der Frage Kants im „*Streit der Fakultäten*“: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“.¹³⁶ Da Kants Werk erst 1798 entstanden ist, ergibt sich die Frage, ob das Werk des sonst viel gelesenen Dichters dem Königsberger Denker vielleicht bekannt war und er ihm die Frage seiner geschichtsphilosophischen Schrift, die schon im „*Gemeinspruch*“ von 1793, dem Publikationsjahr des zweiten Bandes von Wagenseil, auftaucht,¹³⁷ entlehnt hat. Die „*Allgemeine Deutsche Bibliothek*“, eines der wichtigsten Rezensionsorgane der Aufklärungszeit, bedachte den ersten Band von Wagenseils Werk immerhin mit einer dreiseitigen Besprechung. Wagenseil vergleicht in seinem *opusculum* die Errungenschaften seiner Zeit mit denen der Vergangenheit und brandmarkt die Unwissenheit als Mutter aller Übel. Die Vorsehung habe durch die geistige Aufklärung aber nunmehr die Ignoranz ebenso wie den Un- und Aberglauben¹³⁸ dezimiert und zu einer echten Tugendhaftigkeit angeregt. Auch die Regierungen sind seiner Ansicht nach jetzt mehr am Gemeinwohl interessiert als noch in antiker Zeit, so dass sich die „Barbarey voriger Jahrhunderte [...] mit der Menschlichkeit unserer Zeiten“ kontrastieren lässt, und der Rezensent vermeldet, dass der Autor „[...] neuere Beispiele“ anführt „[...] von der Verbesserung der Denkart überhaupt, und von der vermehrten Regsamkeit des Gefühls mit fremder Noth“.¹³⁹ Das 18. Jahrhundert wird demnach—so die Quintessenz des Werkes—als in moralischer und intellektueller Hinsicht der Vergangenheit überlegen betrachtet. Konkret veranschaulicht der Autor das an der Denk- und Pressefreiheit, der Abschaffung des Lottospiels und der humaneren Sklavenbehandlung. Trotz aller singulärer Verbrechen ist für ihn doch eine „[...] allgemeine und bittere Mißbilligung unedler Thaten, das ernstliche Bestreben [...] Ungerechtigkeit [...] zu stürzen, und die allgemeine Thätig-

¹³⁶ SF AA VII, 79.

¹³⁷ TP AA VIII, 307.

¹³⁸ Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 05008 führt zwar nur die Lektüre bzw. dem Besitz von Johann Peter Eberhard, *Beiträge zur Mathesi Applicata hauptsächlich zum Mühlenbau zu denen Bergwerksmaschinen zur Optik und Gnomik* (Halle: 1757), an, aber es ist auch möglich, dass Kant auch dessen Publikation *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben* (Halle: 1778) kannte.

¹³⁹ Anonymus, „Rezension von Der Gang der Vorsehung, oder, wird es mit dem Menschengeschlecht besser oder schlimmer?“, *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1790): 471–474, hier, 472. Dass Kant in seiner Schrift sich der „causa Wolff“ erinnert, zeigt Ralf Selbach, „Eine bisher unbeachtete Quelle des ‚Streits der Fakultäten‘“, *Kant-Studien* 82 (1991): 96–101.

keit gute Handlungen hervorzuziehen und und zu belohnen“ festzustellen, was zur Hoffnung berechtigt, die Menschheit sei in der Tat auf dem Wege des moralischen Fortschritts.¹⁴⁰ Dem vorschnellen *Plagiatwurf* an Kant muss man aber entgegen, dass des letzteren Schrift „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ bereits 1784 eine Fortschrittstheorie dargelegt und die bei Wagenseil angeführten Themen schon zur Sprache gebracht hatte.

Wie sieht aber *Kants Antwort* auf die Frage aus, ob das Menschengeschlecht „im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“?¹⁴¹ Eine solche kann für ihn nur *a priori* möglich sein. „Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?—Antwort: wenn der Weissager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus ankündigt.“¹⁴² Der Mensch nimmt also die Vorsehung *selbst* in die Hand, seine *aktive Weltgestaltung* ermöglicht den Fortschritt, den Kant postuliert und als „Eudämonismus“ bzw. „Chiliasmus“ bezeichnet.¹⁴³ Eine sich verschlechternde Menschheit ist für Kant kaum vorstellbar. Ihr Stillstand ist für ihn nicht denkbar, weil er das menschliche Leben zu einer leeren Geschäftigkeit herabwürdigen würde, zu einem bloßen „Possenspiel“. Menschliche Existenz hätte dann so viel Wert wie das Leben der Tiere, „[...] die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.“¹⁴⁴ Eine apriorische Geschichte stellt aber vor weitere Probleme. Denn die Vorhersage menschlicher Handlungen zu konstatieren, und damit erfahrungsmäßig einen Fortschritt darzustellen, bedeutet für Kant, illegitimerweise den Standpunkt der „Vorsehung“ einnehmen.¹⁴⁵ Außerdem kann man den Fortschritt nur voraussagen, wenn man dem Menschen einen durchweg *guten Willen* zuschreibt. Da der menschliche Wille aber in seiner Anlage aus Gut und Böse besteht, ist nicht vorherzusehen, wie er sich in einer Situation frei¹⁴⁶ entscheidet.¹⁴⁷ Ohne *empirischen Anhaltspunkt* scheint es Kant

¹⁴⁰ Anonymus, „Rezension von Der Gang der Vorsehung, oder, wird es mit dem Menschengeschlecht besser oder schlimmer?“, 473.

¹⁴¹ SF AA VII, 78.

¹⁴² SF AA VII, 80.

¹⁴³ Die entgegengesetzte Meinung, die Menschheit sei im Rückgang zum Schlechteren, bezeichnet er als moralischen Terrorismus, die Stillstandshypothese als Abderitismus (SF AA VII, 81). Letzterer Terminus geht wohl auf Christoph Martin Wieland (1733–1813) und dessen Werk „*Geschichte der Abderiten*“ (1774) zurück.

¹⁴⁴ SF AA VII, 82.

¹⁴⁵ SF AA VII, 83.

¹⁴⁶ KrV B 564; B 580.

¹⁴⁷ SF AA VII, 84.

daher *unmöglich* zu entscheiden, in welchem der drei Zustände (Verschlechterung, Stillstand, Fortschritt) sich die Menschheit befindet. Eine *vernünftige Fortschrittstheorie* muss demnach die Bedingung der Möglichkeit implizieren, den *Fortschritt selbst herbeizuführen*,¹⁴⁸ insofern die moralische Anlage des Menschen zum Fortschritt zwingt. Erfahrungsmäßig ansichtig wird der Fortschritt für Kant in so genannten „*Geschichtszeichen*“, etwa der französischen Revolution, die „[...] keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“¹⁴⁹ Auch wenn sich in dieser Revolution Gräueltaten ereigneten, so legitimieren die *Grundsätze der bürgerlichen Verfassung* ihre gewaltsame Etablierung. Nur in der bürgerlichen Verfassung ist nämlich der Mensch mehr als ein Werkzeug für die Absichten der Mächtigen. Nur hier kann er seine Freiheit voll entfalten.¹⁵⁰ Daher ist das Phänomen der französischen Revolution nicht so sehr der Umsturz einer bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern die „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“, die zwar *nicht selbst perfekt* ist, aber aufgrund ihrer republikanischen Gesinnung in die richtige Richtung weist und den Krieg als größtes gesellschaftliches Übel von innen heraus obsolet macht.¹⁵¹ Selbst wenn die neue Verfassung ihren Zweck nicht erfüllt und in einen monarchischen oder anarchischen Zustand zurückfällt, so ist doch für Kant das Ereignis der einmal erreichten *naturrechtlichen Evolutionsstufe* nicht mehr zu verlassen und eine vollständige und dauerhafte *Rückkehr abgeschlossen*.

[E]in solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt. [...]¹⁵²

¹⁴⁸ Freilich ergibt sich bei Kant die Aporie, dass „aus einer gegebenen Ursache [...] sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen“ lasse, was unlogisch erscheint. Es ist für Kant unmöglich, daß sich keine Fortschrittszeichen ereignen. Ein Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) zeige nun entsprechend die „Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d.i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern wie es in Völkern und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird“, so dass sie die Ursache beweisen könnten. SF AA VII, 84.

¹⁴⁹ SF AA VII, 85.

¹⁵⁰ SF AA VII, 89.

¹⁵¹ SF AA VII, 87f.

¹⁵² SF AA VII, 88.

Der Weg zu einem derartigen Fortschritt ist aber nicht über die eine langsam fortschreitende Bildung, sondern nur durch eine Revolution, zu erwarten.¹⁵³ Der Sprachgebrauch erinnert stark an Kants „*Religionsschrift*“ und seine dort gemachten Ausführungen über den Wechsel der Denkungsart.¹⁵⁴ Während sich die Denkungsart plötzlich—wie durch eine innere Revolution—ändert, macht die Sinnesart eine langsame Entwicklung durch. An dieser Stelle hatte aber Kant auch die Umkehr der Denkungsart als „Wiedergeburt“ bezeichnet und bewusst christlich-pietistisches Vokabular aufgenommen, um die Unmöglichkeit eines solchen Schrittes aus reiner Vernunft aufzuzeigen. Erst durch das Gebot der praktischen Vernunft, das eine solche Umkehr aus eigener Kraft gebietet, wird diese Aporie überwunden. Auf den Text im „*Streit der Fakultäten*“ angewandt, scheint dies darauf hinzuweisen, dass Kant die Revolution als Tat der praktischen Vernunft betrachtet, die sich der Mensch—wie seine Konversion—aufgrund der in ihm (über)natürlich angelegten Disposition zum Fortschritt erklärt.

Auf den ersten Blick scheint Kant diese Ansicht im „*Opus postumum*“ revidiert zu haben. Dort spricht er nämlich durchaus von der Bedeutung der Erziehung für Aufklärung und Fortschritt der Gattung. Er meint dort sogar, dass eine „Evolution“ der Staatsverfassung besser sei als eine „Revolution“.¹⁵⁵ Damit ist aber wohl die Art und Weise der Etablierung einer bürgerlichen Verfassung gemeint, nicht die „Revolution“ der Denkungsart, die ja immer saltativ erfolgt und sich nicht graduell wie eine neue Sinnesart etablieren kann. Für den Kantianer Benjamin Erhard war 1795 eine derartige Verfassungsentwicklung aber nur dort möglich, wo Volk und Regierung gleichermaßen die Menschenrechte respektierten, d. h. die Ideale der Aufklärung verwirklichten.¹⁵⁶ Kant hatte bereits im „*Streit der Fakultäten*“ auf seine Nichtübereinstimmung mit Johann Erhard hingewiesen.¹⁵⁷ Dies kann nur so ausgelegt werden,

¹⁵³ SF AA VII, 88.

¹⁵⁴ RGV AA VI, 45 ff.

¹⁵⁵ OP AA XXII, 620.

¹⁵⁶ Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht eines Volkes zu einer Revolution* (1795), ed. Hellmut Haasis (München: 21970), 94–95.

¹⁵⁷ Erhard, *Über das Recht eines Volkes zu einer Revolution*, 94 differenziert zwischen der Revolution des Volkes, die eine Verfassungsänderung herbeiführt, und einer Revolution mittels des Volkes, die das Volk nur missbraucht und es nicht in ihr Recht einsetzt. Eine Regierung kann für Erhard aber eine gewaltsame Revolution verhindern, indem der Verfassung schrittweise die „richtige moralische Form“ gibt. „So wie man von dem Volke sagen kann, daß es seine Unmündigkeit verschuldet habe, so kann man auch von der Regierung sagen, daß sie jede Revolution verschuldet habe, weil sie sich nicht

dass für Kant der Weg der gewalttätigen Revolution nicht legitimiert werden kann.¹⁵⁸ Die Revolution, die Kant im „*Streit der Fakultäten*“ anvisiert, kann also nur auf die Änderung der Denkungsart abzielen. Auf dies weist hin, dass der Fortschritt zu einer weltbürgerlichen Verfassung im „*Opus postumum*“ in einer empirisch unzugänglichen *göttlichen Weisheit* gesucht wird, der „Vorsehung“. Vom Menschen wird *nur* „negativ“ erwartet, dass er sich des Kriegs enthält und den Weg zu einer auf Rechtsprinzipien gründenden Verfassung einschlägt. Die Entwicklung der Staatsverfassung folgt dann automatisch.¹⁵⁹ Die Vorsehung muss für Kant also durch eine Revolution der Denkungsart eingreifen, die sich auf eine Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die bürgerliche Gesellschaft beschränkt. Dies ist im Grund *identisch* mit dem schulphilosophisch verstandenen *concursum moralis* in seiner intellektuellen Variante. Die Möglichkeit, dass die den Menschen auf den Weg zur Vollkommenheit führenden Umstände nie eintreten, scheint für Kant nicht zu existieren, was darauf schließen lässt, dass er ein *notwendiges* Eingreifen der Vorsehung zur Besserung des Menschengeschlechts annimmt.¹⁶⁰

Allerdings verbleibt Kants „Gnadenlehre“ im Bereich des Säkularen, weil jeder *influxus* als die Freiheit aufhebend abgelehnt wird. Der ewige Vorsehungsplan ist zwar von „oben“ dekretiert, d.h. er stammt von Gott selbst, scheint aber mit der Schöpfung des Vernunftwesens Mensch notwendig auf die Gattung übergegangen. Dies erinnert an Herders Konzept einer Uroffenbarung, die dem Menschen seit seiner Schöpfung gegeben ist, und die er zu entwickeln hat. Die Vorsehung selbst kann angesichts der Geschichtsmächtigkeit des Menschen eigentlich nur noch dafür sorgen, dass geeignete Situationen eintreten, in denen die Menschheit durch ihre negative Enthaltung den dynamischen Fortschrittsplan in Gang setzt. Dies rettet allerdings nicht vor der Aufhebung der personalen Qualitäten der Providenz. Denn sie wird zur Hauptsache als in den Dingen angelegter und sich selbst entwickelnder Weltplan verstanden.

Das *zentrale* Problem für Kants Fortschrittsidee besteht aber darin, *wie* und *woher* die Hoffnung auf die Besserung des Menschengeschlech-

der Mündigkeit anpaßte oder die Menschenrechte in dem Maß respektierte, als sie das Volk kennenlernte.“ (Ibid., 94).

¹⁵⁸ Zum Problem von Moral und Gewalt, besonders auch bei Kant, cf. Robert Spaemann, *Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 1994), 151–184.

¹⁵⁹ SF AA VII, 93.

¹⁶⁰ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 76; cf. dazu OP AA XXII, 620–621.

tes begründet werden kann. Der Mensch muss daher ein die Zukunft „vorhersagendes“ Urteil fällen, um den geschichtsphilosophischen Leitfaden mit Leben zu erfüllen. Eine derart „wahrsagende Geschichtskennntnis“¹⁶¹ kann aber nur unter der Voraussetzung eines apriorischen Leitfadens gedacht werden, der über eine empirische Historiographie hinausreicht. Dieser Leitfaden ist für Kant die „Naturabsicht“, also die Einsicht, dass Geschichte nicht im Verfügungsbereich des Menschen steht. Dies erinnert, wie Kittsteiner bemerkt, an Vicos „*Scienza Nuova*“.¹⁶² Auch Vico geht davon aus, dass die Menschen durch die Vorsehung—gegen ihren Willen—zu einer Vergemeinschaftung gezwungen werden. Der Beweis dieser Vorsehung als geschichtlicher Tatsache ist für ihn Aufgabe der „neuen Wissenschaft“ als rationaler, politischer Theologie.¹⁶³

Dieser fließende Übergang von den Grundsätzen einer rationalen Konstruktion der Welt in die tröstliche Einsicht, einem übermächtigen, gnädigen Geschehen unterstellt zu sein, bildet eines der Hauptthemen der Geschichts- und Gesellschaftstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, und lieferte mit seiner endgültigen Hinneigung auf das Walten einer ‚Vorsehung‘ das zentrale Kriterium für das Neue an der seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sich konstituierenden klassischen Geschichtsphilosophie.¹⁶⁴

Nur eine Tendenz der *Menschheit als ganzer* darf aber nach Kant als Geschichtszeichen für den Fortschritt angesehen werden, nicht einfach jedes beliebige Ereignis, womit Kant ein *tragfähiges, apriorisches Kriterium* zur Feststellung des Providenzwirkens bietet.¹⁶⁵ Auch wenn die Revolution selbst negative Konsequenzen mit sich bringt, so ist doch die Teilnahme „*aller Zuschauer [...] dem Wunsche nach*“¹⁶⁶ vorhanden, womit Kant die *formale Allgemeinheit des Fortschritts* aufzeigt und auf des-

¹⁶¹ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 82.

¹⁶² Giovanni B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (it.: *Scienza Nuova*), ed. Vittorio Hösle, 2 vols. (Hamburg: Meiner, 1990).

¹⁶³ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 82–83.

¹⁶⁴ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 84.

¹⁶⁵ Im sechsten Paragraphen scheint er dies genauer zu erläutern, wenn er die „Revolution eines geistreichen Volkes“, also Frankreich, als Exempel, d.h. als „Geschichtszeichen“ anführt. „Ein ‚Geschichtszeichen‘ [...] ist bei Kant ein Verhältnis zwischen einem aus räumlicher Distanz betrachteten Ereignis und einem von ihm ausgelösten Gefühl für die moralische Anlage der Menschheit. [...] Das Geschichtszeichen war erläutert als Zeichen in den drei Dimensionen der Zeit: rememorativum, demonstrativum, prognostikon.“ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 97.

¹⁶⁶ SF AA VIII, 85.

sen moralischen Charakter hinweist.¹⁶⁷ Dass Zuschauer und Akteur getrennt werden, ist moralphilosophisch begründet: Denn wenn die eigentliche Revolution durch Gewalttaten herbeigeführt wird, trägt der „Zuschauer dem Wunsche nach“ *keine* moralische Schuld. Auch dies weist darauf hin, dass für Kant die „Revolution“ zu allererst eine Sache der Denkungsart ist. Diese räumliche Distanz zum eigentlichen Geschehen ermöglicht erst den Enthusiasmus für die Idee der Revolution, womit klargestellt wird, dass sich Kants Aversion allein gegen die äußere Revolution im Sinne des Umsturzes, nicht aber gegen die innerliche Revolution der Denkungsart richtet. Ein *Geschichtszeichen* ist demnach der *Rückgriff auf eine erfahrungsmäßig zugängliche historische Begebenheit*, die aus der guten Neigung des Menschen erklärbar ist und auf einen moralischen Fortschritt schließen lässt. Ein solches Zeichen ist allerdings nur *Anzeichen* für den Fortschritt.¹⁶⁸

Während Kant unter Vorsehung im „*Streit der Fakultäten*“ ein dynamisches Fortschrittsprinzip versteht, begreift sie die Schulphilosophie als „Verknüpfung aller Dinge in einer statischen Welt, die nicht auf generellen ‚Fortschritt‘, sondern auf sich vervollkommende Stabilisierung hin angelegt ist.“¹⁶⁹ Die Schultheologie des 18. Jahrhunderts konnte praktisch alles als Zeichen der Vorsehung Gottes interpretieren, selbst das Kartenspiel.¹⁷⁰ Kant setzt sich mit seiner Kriteriologie des Geschichtszeichens davon ab.¹⁷¹ Neben der Einschränkung des Vorsehungsbegriffs auf den vernunftmäßigen und rechtsstaatlichen Fortschritt sind für Kant dann auch die entsprechenden theologischen Implikationen aufzugeben, welche die *gubernatio* und die *providentia specialissima* umfassen.¹⁷² Diese Aspekte sind für Kant nun weltimmanent zu deuten.¹⁷³

Im dreizehnten und letzten Konvolut des „*Opus postumum*“ nimmt Kant noch einmal Bezug auf den Gattungsfortschritt. Die Akademieausgabe datiert diese Fragmente in die Jahre 1795–1796, also in unmittelbare Nähe zum „*Streit der Fakultäten*“. Kant spricht hier davon, dass

¹⁶⁷ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 77.

¹⁶⁸ Heinz-Dieter Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens. Vorläufer und Nachfahren,“ in Idem (ed.), *Geschichtszeichen* (Köln et Wien: Böhlau, 1999), 81–117, hier: 90.

¹⁶⁹ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 90.

¹⁷⁰ Cf. Adam Bernd, *Eigene Lebensbeschreibung—1738* (München: Winkler, 1973), 105.

¹⁷¹ Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 92.

¹⁷² Kittsteiner, „Kants Theorie des Geschichtszeichens,“ 92.

¹⁷³ Cf. SF AA VII, 54ff., wo sich Kant speziell über die *providentia specialissima* mockiert.

der Gattungsfortschritt vor allem deswegen zu erwarten ist, weil die Taten des gesamten Menschengeschlechts immer besser ausfielen als die eines Individuums. Aber er teilt dieses Mal auch *expressis verbis* mit, dass sich die Fortentwicklung zur weltbürgerlichen Gesellschaft sowohl aus Ehrliebe als auch Vorteilsstreben entwickle, „[...] ohne daß dabey die moralische Grundanlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrößert werden darf als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlichem Einflus) erforderlich seyn würde“.¹⁷⁴ Damit ist *zum einen* klar, dass die moralische Anlage im Menschen als *Same* für die Entwicklung zur moralischen Welt und als göttliche *Einrichtung* verstanden wird. *Zum zweiten* aber, dass jeder darüber hinausgehende Eingriff Gottes—etwa in einem miraculösen Konkurs—unmöglich ist, weil er die Natur des Menschen aufheben und ihn in eine neue „Schöpfung“ verwandeln würde. *Der moralische Konkurs im Sinn der Potenzerhaltung wird damit nicht aufgehoben, sondern bekräftigt, jeder übernatürliche Konkurs aber ausgeschlossen.* Kant anerkennt also durchaus den Mendelssohnischen „Abderitismus“ bzw. die christliche Lehre von der Unmöglichkeit der moralischen Perfektion des Menschen, was seine Lehre vom radikal Bösen bereits zeigte. Doch auch hier betont Kant noch einmal die Radikalität des Autonomiegedankens: Der Mensch *muss* aus sich gut werden, indem er dem kategorischen Imperativ Folge leistet, auch wenn er weiß, dass er die moralische Perfektion nie erreicht. Dennoch besitzt „das Menschengeschlecht die Pflicht [...] in allen Zeitaltern und in allen Völkern dahin zu wirken, wenngleich das Gelingen dieser Absicht nämlich des Fortschritts zum Besseren problematisch bliebe.“¹⁷⁵ Die Konstatierung eines Fortschritts bleibt also der theoretischen Vernunft versagt, nur der praktischen Vernunft dient sie—nach Kleingeld—als „Postulat“¹⁷⁶ und damit als Forderung, auf sie hinzuwirken.

¹⁷⁴ OP AA XXII, 620–621.

¹⁷⁵ OP AA XXI, 621–622.

¹⁷⁶ OP AA XXI, 622: „Aber man verlangt mehr nämlich nach dem constitutiven Princip der theoretisch urtheilenden Vernunft assertorisch behaupten zu können daß das menschliche Geschlecht wirklich in diesem Fortschreiten sey und von Anbeginn her gewesen sey. Da dieses aber doch durch keine Erfahrung ausgemacht werden kann, so müßte ein Urtheil *a priori*, folglich mit Bewußtsein der Nothwendigkeit jenes Fortrückens zum Besseren d.i. als ein apodictisches fällen zu können Grund seyn weil ohne dieses die Ordnung der Begebenheiten aus dem menschlichen Thun und Lassen für alle künftige Zeit und das gantze Menschengeschlecht nicht natürlicherweise vorhergesagt werden könnte als wozu das Erkenntnis ihrer Nothwendigkeit erfordert wird.“

Vorsehung wird also weder im „*Streit der Fakultäten*“ noch im „*Opus postumum*“ als Hemmung der Eigeninitiative oder als Ansporn zur Handlungslethargie verstanden, sondern vielmehr als Grundvoraussetzung sinnvollen Handelns:

Das Resultat hievon ist erstlich daß wir und alle Völker der Erde verbunden sind so zu handeln als erforderlich ist damit das menschliche Geschlecht zum Besseren fortrücke wobey dann die Möglichkeit eines solchen Fortschritts (wie bey allem was Pflicht ist) schlechthin postulirt werden kann [...] Das Resultat ist: die Zeichen dieser Zeit entdecken öffentlich am menschlichen Geschlecht im Großen der Gesellschaften worin sie antagonistisch neben einander stehen eine moralische sonst niemals in gleichem Grade wahrgenommene Anlage einer uneigennützigigen Neigung sich zu dem Zwecke zu verbünden das größte Hindernis des Fortschreitens zum Besseren den Krieg wegzuschaffen um sich zu diesem ihren Ziele eine Aussicht zu eröffnen zu dem Ende aber auch als Völker in solche gesetzliche Verfassung zu setzen welche mit dem Offensiv Kriege unvertragsam ist, und sind also bereit die ihrem Wunsche günstige Gelegenheit entweder selbst (mittelbar) zu ergreifen oder sich an die so sich ihrer bemächtigt haben anzuschließen.¹⁷⁷

Aufklärung und Krieg bringen die Menschen also langsam, aber unausweichlich auf den Weg einer rechtsstaatlichen Ordnung. Deswegen ist die Theorie der Geschichtszeichen, wie sie Kant im „*Streit der Fakultäten*“ vorgelegt hat, keine „Wahrsagerei“ oder „betrügliche Zeichendeuterey“, da trotz aller Rückschläge im geschichtlich-moralischen Fortschritt „[...] ein neuerer Schritt oder Versuch zum Fortschreiten glänzender als alle vorige in die Augen fällt.“¹⁷⁸ Der Mensch muss sich nur des Widerstandes gegen die Vorsehung enthalten, so dass die Providenz als Naturmechanismus ihre Wirkungen frei setzen kann.

¹⁷⁷ OP AA XXII, 622–623.

¹⁷⁸ OP AA XXII, 623–624.

ZUSAMMENFASSUNG

Erster Teil: Philosophische Vorsehungskonzeptionen

Die vorliegende Untersuchung geht von der Frage nach den Konzeptionen der Providenzlehre in den wichtigsten, Immanuel Kant bekannten schulphilosophischen und -theologischen Werken aus. Dabei zeigt sich, dass Kant während seiner vorkritischen Phase vor allem Vorsehungskonzeptionen übernimmt, die einen intervenierenden Einfluss Gottes in der Welt möglichst gering halten oder gar ausschließen. In der kritischen Phase wird dieses Vorsehungsverständnis durch eine ethikotheologisch geprägte Geschichtsphilosophie erweitert.

Unter den vor- und außerschulphilosophischen Einflüssen auf Immanuel Kant ragt sicherlich *Isaac Newton* heraus. Es lässt sich zeigen, dass seine Physik ohne den Gedanken an eine göttliche Vorsehung nicht auskommt, diesen sogar systemimmanent als metaphysische Erklärung der Schwerkraft benutzt,¹ was mit dem Hinweis auf seine Nähe zu Jacob Böhme und zum Cambridger Neuplatonismus erklärt werden kann. Newton steht mit seinem Glauben an ein besonderes Vorsehungswirken (*providentia specialis*) an der Schwelle zur Vorsehungskonzeption des 18. Jahrhunderts, das Gottes Wirken in der Welt unter spekulativ-abstrakten Gesichtspunkten und weniger unter bibeltheologischen Prämissen betrachtet. Dies führt konsequent zur Säkularisierung der Naturwissenschaften, die vor allem *Laplace* forciert.² Newtons Schüler und Interpret *Samuel Clarke* steht bereits in dieser deistisch fermentierten Tradition, obwohl er eingesteht, dass der Stellenwert der göttlichen Vorsehung deistisches und theistisches Denken voneinander abgrenzt. Kant schwächt diesen Gedanken allerdings ab. Für ihn besteht der einzige Unterschied zwischen Deismus und Theismus darin, dass der theistische Gott „lebendig“ ist, während die deistische

¹ Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts*, 126.

² Russo, „Theologie naturelle et secularisation de la science au 18eme siecle“.

Gottheit ein materielles Prinzip darstellt.³ Kants „theistischer“ Gott lässt sich aber durchaus als mit einem starken deistischen Gottesbegriff identisch erweisen, wie ihn etwa Clarke vorstellt. Eine solche Gotteslehre umfasst etwa die Unerkennbarkeit des Göttlichen, die Relativierung der Offenbarung, die Beschränkung des göttlichen Wirkens auf die Erhaltung der Dinge bzw. auf den moralischen Konkurs und die Institutionalisierung der Naturgesetze. Weitaus skeptischer nimmt *Pierre Bayle* Stellung zum Vorsehungsdenken. Für ihn stellt neben der mangelnden Plausibilität eines in seine harmonische Welt eingreifenden Gottes vor allem die Verifikation von Vorsehungstaten ein schwerwiegendes Problem dar. Deshalb versteht er unter Providenz fast ausschließlich die *conservatio*. Für Kant ist aber nicht nur die von der Apologetik geforderte Kausalitätsfeststellung von Wundern ein Problem, sondern vielmehr die Vorstellung von Kausalität an sich. Allerdings entscheidet er sich in seiner kritischen Philosophie dafür, die Kausalität als notwendige Idee vorauszusetzen, da ohne sie keine Erfahrung möglich wäre. Damit wendet sich Kant aber zugleich gegen ein Vorsehungskonzept, das ein göttliches Weltwirken mit Gewissheit ausmachen will.

Auch das Denken von *Leibniz* kann als Einfluss auf die Vorsehungslehre Kants ausgewiesen werden. Die Providenz übernimmt bei ihm als Naturgesetzlichkeit die Bedeutung der *providentia specialis*.⁴ Gott hat für Leibniz lediglich zu Schöpfungsbeginn die Naturgesetze harmonisch eingerichtet.⁵ Nun lässt er die Welt wie ein geregeltes Uhrwerk ablaufen. Damit zeigt seine Konzeption Ähnlichkeiten zu der von *Nicholas Malebranche*. Gott bleiben demnach nur mehr die *conservatio* und der (wohl moralische) *concursus* als Einflussmöglichkeiten auf die Welt übrig. Im Gegensatz zum Deismus sind für Leibniz direkte göttliche Eingriffe in die Schöpfung (Wunder) zwar möglich, allerdings sind sie weitgehend marginalisiert. Auch die Offenbarung wird von ihm nicht geleugnet, sondern nur von scheinbar kontrarationalen Attributen purifiziert. *Christian Wolff*, dessen lehrbuchartiges Systemdenken das Aushängeschild der deutschen Schulphilosophie war, folgt Leibniz auf diesem Weg und drängt ein spezielles Gotteswirken in der Welt an den Rand der Gotteslehre.⁶ Allerdings versucht sich Wolff gerade dadurch als Verfechter der

³ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 194 Anm. 257.

⁴ Cassirer, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, 63; cf. Philipp, *Werden der Aufklärung*, 127.

⁵ Krolzik, *Säkularisierung*, 131.

⁶ Cf. Corr, „Christian Wolff and Leibniz“.

Vorsehungslehre auszuweisen. Denn auch wenn sein System die Vorsehung weitgehend auf eine *ordinative* Gewalt reduziert und ein *aktualistisches* Handeln Gottes in der Welt ausklammert,⁷ so tut er dies, um die von den Naturwissenschaften erarbeiteten Ergebnisse mit der traditionellen christlichen Gotteslehre zu vereinbaren. Für Wolff ist die Vorsehung daher fast vollständig eine systemerhaltende Kraft. Er versucht sie zwar später zu theologisieren,⁸ aber eine Annäherung an ein aktualistisches Vorsehungsverständnis ist daraus nie geworden.⁹

Auch der in wolffischer Schultradition stehende *Alexander Baumgarten* sieht die Aufgabe der Vorsehung vor allem in der Erhaltung der kontingenten Welt. Allerdings bezeichnet er diese als *influxus Dei continuus*.¹⁰ Seiner Ansicht nach wirkt Gott als *prima causa* bei allen Handlungen, natürlichen Veränderungen und jeglicher Passivität mit (*concursum*). Die Idee, dass dieser Konkurs den materiellen Dingen *intime praesens* sei, übernimmt Kant.¹¹ Wunder sind für Baumgarten übernatürlich induzierte Ereignisse, die dem Bereich des *concursum specialissimus* angehören. Auch der vom vorkritischen Kant so geschätzte *Crusius* schließt sich im Großen und Ganzen an die zeitgenössische Schulphilosophie und -theologie an. Für ihn ist der Mensch *Endzweck* der Schöpfung und damit das ausgezeichnete Objekt der Vorsehung. Dadurch, dass er die *gubernatio* hauptsächlich als verborgene Regierung Gottes auf die „Gemüter der Menschen“ versteht, gelingt ihm außerdem eine Immunisierung der Theologie, die sich nun als von der Physikotheologie unabhängig verstehen kann.

Moses Mendelssohn—nach eigenen Aussagen ein Schulphilosoph—hat das Kernproblem der Vorsehungslehre prägnanter herausgearbeitet als die meisten seiner Zeitgenossen. Dieses besteht darin, einen transzendenten und *zugleich* weltverbundenen Gott zu denken. Gott ist bei Mendelssohn eine lebendige Wirklichkeit, welche die Welt durchzieht, erhält, regiert und auf ihren Endzweck hin ausrichtet. Kants geschichtsphilosophische Thesen aus dem Jahr 1784, die nur der Gattung eine Vollendung zuerkennen, lehnt er ebenso vehement ab wie *Thomas Abbt*s Fortschrittsskeptizismus. Für Mendelssohn besteht der Fortschritt nicht in einer Verfassungsentwicklung, sondern in der Vollendung des ein-

⁷ Cf. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, 446–447.

⁸ Büttner, „Zum Gegenüber“, 112–113.

⁹ Büttner, „Zum Gegenüber“, 114f.

¹⁰ Baumgarten, *Metaphysica*, §950, in: AA XVII, 194.

¹¹ PöR AA XXVIII, 1106–1107.

zelen Menschen,¹² die der gesellschaftliche Fortschritt auch behindern kann. Mendelssohn erkennt als einer der wenigen die Problematik, dass Kant das Individuum zum Instrument gesellschaftlichen Fortschritts degradiert,¹³ und setzt sich gegen seine Reduktion der *providentia specialis* auf eine *providentia socialis* zur Wehr.

Hermann Samuel Reimarus steht ebenfalls in der Tradition Wolffs' und vertritt daher auch ein weitgehend sapiential-ordinatives Vorsehungsverständnis. Dieses radikalisiert er aber, so dass für ihn Wunder—als Ereignisse der *providentia specialissima*—ebenso unnötig werden wie Gebetserhörungen. Auch das providentielle Offenbarungshandeln Gottes erachtet er spätestens in den „*Fragmenten*“ als unmöglich. Mühsal und Arbeit werden bei Reimarus notwendige Implikate der Vorsehung, womit er Kant die Idee für seine These der *kulturschaffenden Antagonismen* vorgibt. Den Endzweck der Schöpfung sieht Reimarus zudem in der irdischen Welt, was Kant mit seiner Idee der „moralischen Welt“, die der Mensch aus eigener Arbeit im Vertrauen auf die Vorsehung zu Wege bringt, rezipiert zu haben scheint.

Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems Vorsehungslehre versucht, einen relativen Selbstand der Natur mit dem absoluten göttlichen Vorwissen zu vereinbaren. Im Rückgriff auf die skotistische Dekretenlehre wird die *providentia specialissima* als durch absolutes Vorauswissen motivierte Promulgation ewiger Ratschlüsse zur Feinabstimmung der Weltmaschinerie verstanden. Die Naturgesetze werden als kontingent angesehen, womit sich Jerusalem vor allem von *Spinoza* absetzen will. Durch die Reduktion der Vorsehung auf die Einrichtung der Naturgesetze meint Jerusalem, ebenso wie Wolff, ein theologisches Verdienst errungen zu haben, da beide nur auf diese Weise Gottes Transzendenz angesichts der modernen Naturwissenschaften für gewahrt ansehen.

Zweiter Teil: Theologische Vorsehungskonzeptionen

Während bei den behandelten philosophischen Denkern das aktualistische Welthandeln Gottes weitgehend ausgeblendet blieb, hatte es sich in der schultheologischen Spekulation erhalten. Besonders die für die lutherische Orthodoxie maßgebende Dogmatik *Siegmund Jakob Baumgartens* hat zur Entwicklung des Vorsehungstraktats und zur akademischen

¹² Mendelssohn, „Ueber die beste Staatsverfassung,“ 146.

¹³ Hinske, „Das stillschweigende Gespräch,“ 155.

Aufrechterhaltung des realen göttlichen Weltwirkens in der Gelehrten-diskussion beigetragen. Baumgarten folgt zwar Wolffs demonstrativer Lehrmethode, orientiert sich inhaltlich aber an der Orthodoxie und am Pietismus. Er gliedert die Providenz, die er als Akt der drei göttlichen Personen versteht, wie die theologischen Handbücher vor ihm in *conservatio*, *concursus* und *gubernatio*. Der regelmäßige Lauf der Natur, den er ebenso wie die Schöpfung als kontingent ansieht, wird von ihm—wie von Wolff—als adäquatere Manifestation der göttlichen Weisheit verstanden als intervenierende Wundertaten. Baumgarten vermag es außerdem, menschliche Freiheit und göttliches Wirken zusammenzudenken, indem er im *concursus generalis* den Willensentschluss ganz vom Menschen und nur die Vollziehung von Gott abhängen lässt. Auch liegt für ihn im *concursus moralis* nur eine Erkenntniserweiterung vor, welche die Eigenverantwortung des Subjekts nicht aufhebt. Funktional ist der Vorsehungslaube für Baumgarten zudem *conditio sine qua non* für eine gelungene Kontingenzbewältigung.¹⁴ Der von Kant besonders geschätzte Theologe *Johann David Michaelis* entwickelt hingegen keine besonders differenzierte Vorsehungs-vorstellung.¹⁵ *Heinrich Sander* steht dagegen in einer naiven, spekulativ unausgereiften, physikotheologischen Tradition, welche die Vorsehung nicht nur für die Kontingenzbewältigung benutzt, sondern ihr prinzipiell alle Naturereignisse zuschreiben kann. Es wird deutlich, dass Kant gerade diese Art des Providenzmissbrauchs mit seiner Philosophie ins Visier der Kritik nahm.

Für den Schweizer Reformierten *Johann Friedrich Stapfer*, dessen Werk enormen Einfluss auf Kant hatte (J. Bohatec), ist die kontingente Schöpfung in ihrer *conservatio* von Gott abhängig. Deshalb gehört für ihn auch die Providenz zu den „Gründen“ der Religion. Er kommt daher auch zu speziellen Pflichten gegenüber der Vorsehung, deren Ursprung er in der natürlichen bzw. der geoffenbarten Religion sieht. Das Verfehlen gegen solche Pflichten bedeutet für Stapfer eine schwere Sünde. Auch für Stapfer müssen die ewigen und unergründlichen Ratschlüsse Gottes notwendig mit seinen ewigen Attributen übereinstimmen. Diese Willensentscheide Gottes nötigen seiner Ansicht nach schließlich das menschliche Gewissen zum Gehorsam, was an Kants eigenen Pflichtbegriff erinnert. Auch Stapfer greift kontinuierlich auf wolffisches Gedankengut zurück, etwa indem er wie Siegmund Jakob Baumgarten die Gesetzmäßigkeit der Naturordnung göttlichen Wun-

¹⁴ Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 1, 858.

¹⁵ Michaelis, *Dogmatik*, Art. 8, §103, 306–307.

dertaten zur Manifestation der ewigen Weisheit vorzieht. Damit verneint er aber keineswegs die Möglichkeit und Wirklichkeit von direktem göttlichen Welthandeln. Er konstatiert vielmehr, dass ein solches notwendig ist, um das durch menschliche Sünden hervorgebrachte Chaos zu korrigieren. Die menschliche Freiheit wird für ihn auch durch den göttlichen *concursum* nicht aufgehoben, da dieser nur die Handlungspotenz *materialiter* erhält. Auch die Langmut Gottes mit den Sündern kann seiner Ansicht nach nicht gegen die Providenz angeführt werden, da erst durch dieses göttliche Verhalten sein *Wesen als Liebe* und Erbarmen offenbar wird, womit sich Stapfer der schulphilosophischen Theodizee anschließt.

Dritter Teil: Die Vorsehungskonzeption des „vorkritischen“ Kant

In seinem Optimismusfragment, der frühesten Äußerung Kants zur Vorsehungslehre, sieht der Königsberger die Lösung des Problems, Gottes Transzendenz und Immanenz zu denken, darin, eine am Beginn der Schöpfung eingesetzte, mechanistische Naturkausalität anzunehmen. Diese wirkt unabänderlich und existiert ohne Mängel. Alle Teile einer derart harmonischen Welt verweisen für den jungen Kant auf Gott,¹⁶ so dass die Rede von Übeln—ganz nach dem Denken Alexander Popes bzw. Malebranches—ausgeklammert wird. Die Vorsehung setzt also bereits der junge Kant nur noch mit der *conservatio* gleich, worin der *eindeutig* der Schulphilosophie folgt. Auch scheint ihn dabei dieselbe Motivation getrieben zu haben, nämlich modernes Weltbild und traditionelle Gotteslehre zu vereinen. In der Schrift „*Ob die Erde veralte*“ schließt er ebenfalls ein extrinsisches Vorsehungshandeln, das ein Veralten oder Absterben der Erde verursachen könnte, aus. Vielmehr muss für ihn ein solcher entropischer Prozess allein aus weltimmanenten Ursachen erklärt werden. Die partikulare Vorsehung wird—wie bei Leibniz—zugunsten einer in den Naturgesetzen wirkenden Vorsehungslehre zurückgewiesen. Für das Zustandekommen des entropischen Weltzustandes sieht Kant mehrere Möglichkeiten. Widerspruchsfrei erscheint ihm dabei die Annahme eines Weltgeistes in der Natur,¹⁷ was nicht nur starke Anklänge an Cudworth, sondern auch an Newton aufweist. Dieser Weltgeist ist für Kant aber materiell bzw.

¹⁶ Gebler, *Die Gottesvorstellungen*, 76.

¹⁷ AA I, 203.

so etwas wie die *materia prima*,¹⁸ womit Kants Vorsehungsverständnis bereits in dieser frühen Phase seines Denkens dem Deismus sehr nahe kommt.

Das Erdbeben des Jahres 1755 ist für Kant wie alle anderen Naturereignisse auf Gott als *erste Ursache* zurückzuführen. Dieser wird als *allwirksam* gedacht, insofern er die ewigen Gesetze institutionalisiert hat, womit Kant wiederum auf schulphilosophisches Gedankengut (Leibniz, Wolff, Siegmund und Alexander Baumgarten) rekurriert. Mutmaßungen über den Zweck solcher Naturkatastrophen—etwa nach dem Muster leibnizianischer Theodizeeversuche—sind für ihn aber bereits höchst problematisch. Er erkennt ihnen den Status „annehmungswürdiger“ Erklärungen nur dann zu, wenn sie zur Kontingenzbewältigung bzw. zum eigenen moralischen Fortschritt verwandt werden,¹⁹ womit sich bereits die Weichenstellung zur Ethiktheologie andeutet.

In seiner „*Naturgeschichte*“ versucht Kant wiederum, Naturdeterminismus und „Regiment der Vorsehung“²⁰ als kompatible Konzepte zu erweisen. Das einmal geschaffene Universum wird von Kant als autark gedacht. Dies beinhaltet die Restriktion der Vorsehung auf die allgemeine *conservatio*, womit er dem philosophischen Trend seiner Zeit folgt. Nach dem Universalkollaps des Kosmos können sich nach Kants Überzeugung die Materieteilchen aus eigenem Antrieb—durch das Feuer als Energieträger—in neuen Konstellationen zusammensetzen und so eine neue Welt errichten, was einen Rückgriff auf die antike Ekpyrosislehre darstellt.²¹ Diese zyklische Kosmogonie passt aber auch in das Gedankengut von Leibniz und Wolff, weil sie Gottes schaffende Tat nur am Anfang benötigt; die dynamische Schöpfung steigt nach dem Totalzerfall eigenständig wie ein Phönix aus der Asche.²² Dass angesichts eines solchen Konzepts eine aktualistische Vorsehungslehre gegenstandslos wird, liegt auf der Hand. Die Richtung, die Kant einschlägt, weist demnach auf starke Einflüsse der Schulphilosophie hin und erlaubt seine gedankliche Verortung an der Grenzlinie zwischen Theismus und Deismus. Sein Gottesbegriff, der durchaus die Einzigkeit²³ des Schöpfergottes impliziert, ist noch stark von Leibniz, Wolff und wohl auch Bayle geprägt. Kants Idee, die Naturgesetze besäßen eine Eigendyna-

¹⁸ AA I, 212.

¹⁹ AA I, 458.

²⁰ NTH AA I, 363.

²¹ NTH AA II, 320 ff.; cf. Hinske, „Pierre Teilhard de Chardin,“ 25.

²² Waschkiel, *Physik und Physikotheologie*, 547.

²³ Cf. auch OP AA XXI, 33.

mik wie auch eine eigene schöpferische Leistung, geht wohl auf die Tradition Eriugenas und seiner Lehre von den Keimkräften zurück,²⁴ oder auf Athanasius Kircher und seine „*Panspermie*“.²⁵ Mit den Hinweisen auf Weltentstehungszyklen nimmt er aber auch Gemeingut der *philosophia occulta* auf.²⁶ Der eher agnostische Metaphysik- und Vorsehungsbegriff der „*Träume eines Geistesehers*“ erinnert ebenso an diese Traditionslinie. Auch ist an eine Rezeption von Cudworths Gedanken der „*plastic nature*“²⁷ zu denken, wenn Kant ebenso wie der englische Deist versucht, einen Mittelweg zwischen atheisiertem Mechanismus und schwärmerischem Intuitionismus²⁸ zu gehen. Kant beginnt zwar bereits während der Abfassung der „*Naturgeschichte*“ mit einer Differenzierung von Begriffs- und Intuitionsphilosophie, aber dennoch ist der Einfluss der Letzteren noch deutlich erkennbar. Da Kant in der „*Naturgeschichte*“ klar geworden ist, dass der Weg der Physikotheologie das Vorsehungdenken nicht zu retten vermag, hat ihn wohl die Intuitionsphilosophie und auch die Tradition der *philosophia occulta* zu einer Akzentverschiebung seiner Philosophie vom Kosmologischen zum Innerlichen angeregt.²⁹ Diese Neuausrichtung führte ihn zur ethikotheologischen Fundierung der Vorsehung in den kritischen Schriften.

Im „*Beweisgrund*“ sind hingegen keine intuitionistischen Einflüsse mehr vernehmbar. Vielmehr greift Kant hier wiederum auf die Schulphilosophie der wolffischen Tradition zurück, indem er die Vorsehung allein auf den Akt der Schöpfung beschränkt. Allerdings legt er hier erstmals das Motiv für diese Marginalisierung dar. Es ist die „Einheit der Natur“, die ihn zu einem derartigen methodischen Naturalismus zwingt. Die „*Träume eines Geistesehers*“ fassen daher in ihrem Schlusssatz „Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!“³⁰ die Vorsehungslehre des gereiften vorkritischen Kant bündig zusammen: Vorsehung und Vorherbestimmung sind „Scheineinsichten“, deren Kenntnis unwichtig ist. Ein aktualistisches Welthandeln Gottes würde die Einheit der Natur aufheben und moralisches Handeln beeinträchtigen oder sogar unmöglich machen. Bedeutung besitzt nicht das göttliche Handeln, sondern das des Subjekts, das sich

²⁴ Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis*, 393–408.

²⁵ Leinkauf, *Mundus Combinatus*, 73; 92 ff.

²⁶ Cf. Leinsle, *Reformversuche*, 203–204.

²⁷ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 154.

²⁸ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 154.

²⁹ Unger, „Der bestirnte Himmel“, 247–148.

³⁰ TG AA II, 373.

die Glückseligkeit erarbeiten muss, womit Kant den Primat der praktischen Vernunft etabliert, den er in den kritischen Schriften weiter entfaltet.³¹

Vierter Teil: Die Vorsehungskonzeption des kritischen Kant

Die Attribute sowie die ganze Vorsehungsterminologie der Schultheologie und -philosophie unterzieht Kant vor allem nach den „*Träumen eines Geistessehers*“ einer vehementen Kritik, wobei sich erstaunlicherweise seine Einstellung zum göttlichen Vorherwissen seit vorkritischer Zeit nicht verändert. Es scheint daher, dass er die *praescientia* als einen unverzichtbaren Begriff für die Beschreibung der Gottheit erachtet. Mit der „*Kritik der reinen Vernunft*“ tritt Kant in die letzte Phase seines Denkens ein, da von nun an die in dieser Schrift festgelegten Grundgedanken zum festen Repertoire seiner Philosophie gehören. Auch wenn Gott ein wesentliches Thema der kritischen Metaphysik Kants darstellt, ist dessen Existenz für die theoretische Vernunft „nur“ eine notwendige Hypothese bzw. als höchste Idee das transzendente Ideal. Die „*Kritik der praktischen Vernunft*“ stellt systematisch durchdacht den Primat der Praxis vor der Theorie heraus. Daher kann das transzendente Ideal auch erst in der praktischen Vernunft zum notwendigen Postulat werden. Denn nur im Bereich des Handelnden muss es absolut vorausgesetzt werden, da ansonsten die Moralität nur fiktiv wäre.³²

Wie wird aber Gott als transzendentes Ideal im Hinblick auf die Vorsehungslehre gedacht? Zunächst versteht ihn Kant als hinter den Erscheinungen liegendes „*Substratum*“ bzw. als Ursache der Dinge.³³ Diese *apriorische Grenze der Vernunft* ist für ihn der *Grenzbegriff eines Urwesens*, von dem als *ens originarium* alle anderen abhängen.³⁴ Die Vernunft muss dieses auch *ens realissimum* genannte Wesen als notwendige Bedingung allen Denkens voraussetzen.³⁵ Allein zur *Veranschaulichung* der ersten Ursache *als* Gottesidee ist für Kant die Physikotheologie von Nutzen. Ihre Methode lehnt er aber als der Erkenntnisstruktur des Menschen unangemessen ab. Erst die Moraltheologie vollendet für Kant

³¹ Cf. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*.

³² Cf. PöR AA XXVIII, 995.

³³ PöM AA XXVIII, 339; cf. Schöndorf, „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?“.

³⁴ PöM AA XXVIII, 308.

³⁵ PöM AA XXVIII, 311.

das Geschäft der Vernunft, indem sie Gott als *summum bonum* vorstellt, das die Entsprechung von Glückseligkeit und Moralität realisiert.³⁶ *Gott als höchstes Gut* muss für Kant bestimmte Qualitäten wesenhaft besitzen. Zu diesen zählt er vor allem die Gerechtigkeit, die nach schulphilosophischer Tradition auch die absolute Unparteilichkeit der göttlichen Vorsehung mit einschließt. Kant lehnt damit jede exklusivistische Providenzlehre (*providentia specialissima*)³⁷ ab. Allein das *moralische Verhalten* der Menschen ist seiner Ansicht nach ausschlaggebend für das Verhalten Gottes, nicht die Zugehörigkeit zu einem Volksstamm oder einer Religionsgemeinschaft.³⁸ Diesem Primat der praktischen Vernunft folgend, versteht Kant auch die Weisheit Gottes nicht mehr als über die Betrachtung der Natur zugängliche Kunstfertigkeit (Physikotheologie), sondern *allein als moralischen Begriff*, womit er sich scharf von der Schulphilosophie und -theologie absetzt. Eine solche Weisheit ist demnach die *Willenseigenschaft*, alle Dinge mit dem Endzweck auf das höchste endliche Gut in Harmonie zu bringen.³⁹ Damit wird Gottes Weltwirken als *prinzipiell verschieden* von der menschlichen Weltbeziehung konzipiert. Seine *Verursachungskraft* wird von Kant in seinem Verstand angesiedelt, der mit seinem Willen identisch sein muss. Das Produkt dieses höchsten Willens wird mit dem höchsten begrenzten Gut (*summum bonum finitum*), der vollkommenen, *moralischen Welt*, bezeichnet. Der Schöpfung, die aus dem freien Willen des Urwesens hervorgeht, ist Gott demnach nur als *erste Ursache omnipräsent*. Diese *Omnipräsenz Gottes* konzipiert Kant als „innigste Gegenwart“, womit er gängiges schulphilosophisches Vokabular (*intima praesentia*) aufnimmt.⁴⁰ Gemäss dieser Vorstellung erhält Gott allein das Innere der Substanzen selbst (*conservatio*). In einer Wechselwirkung (*commercium*) zur Welt kann dieser Gott aber nicht mehr stehen.⁴¹ Durch den Ausschluss einer derartigen Weltbeziehung Gottes sowie aufgrund der völligen Verneinung einer *providentia specialissima*, welche die Offenbarung mit einschließt, relativiert sich auch der positive Beitrag Kants zu einem „gereinigten“ Gottesbegriff.⁴² *Schöpfung und Vorse-*

³⁶ PöM AA XXVIII, 336; PöM AA XXVIII, 318–319.

³⁷ Traditionell wurde dieser Begriff auf die Vorsehung Gottes für die „Frommen“ angewandt.

³⁸ PöR AA XXVIII, 1087.

³⁹ MpVT AA VIII, 256 Anm.

⁴⁰ Der Begriff wurde dazu verwandt, die Anwesenheit Gottes in imaginären Räumen auszudrücken. Cf. Grant, *Much Ado about Nothing*, 143–166.

⁴¹ PöR AA XXVIII, 1092; PöM AA XXVIII, 338.

⁴² Anderer Ansicht ist etwa Winter, „Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen?“. Mit einer Winter ähnlichen Argumentation versucht auch Stricker, *Die*

hung werden nach Kants Ansicht zudem nur sprachimmanent unterschieden. In Gottes Wirken müssen beide einen einzigen Akt ausmachen, womit wiederum schultheologische Denkmuster aufgenommen werden.⁴³ Dies bestätigt, dass er die Providenz auf den Akt der Einrichtung der Natur zurückdrängt—ganz nach deistischen Vorbildern.

Mit Hilfe der Analogie ist dem Menschen zwar möglich, „*etwas*“ von den göttlichen Absichten in Bezug auf den Menschen als moralischem Endzweck zu erkennen, aber jedes Urteil in dieser Sphäre bleibt für Kant *problematisch*. Es ist für ihn vermessen, *bestimmte Zwecke* als Willen Gottes auszugeben, ja wesentlich anthropomorphistisch, weil die Ausrichtung eines Verstandes auf einen Einzelzweck ein Prädikat darstellt, das auf Gott keine Anwendung finden kann.⁴⁴ Kant plädiert damit für einen methodischen Naturalismus als Forschungshypothese.⁴⁵ Erst bei der Frage nach dem „Wozu“ der Naturgesetze kommt wieder die Teleologie ins Spiel.⁴⁶

Den *Zweck der Schöpfung* hat Kant in ihrer *Vollkommenheit* gesehen. Nur der Mensch als Vernunftwesen kann aber als *absoluter Zweck* erkannt und gedacht werden. Daher ist der durch das moralische Gesetz bestimmte Vernunftgebrauch auch der Vollkommenheitszielpunkt der Schöpfung (*summum bonum derivativum*).⁴⁷ Die Herbeiführung der Kongruenz zwischen Natur und Moral obliegt allerdings Gott (*summum bonum*). Aber auch wenn die praktische Vernunft *gezwungen ist*, eine solche „Vorsorge“ Gottes—womit ein Prädikat der Providenzliteratur aufgenommen wird—anzunehmen, besagt dies nichts über deren objektive Realität.⁴⁸ Durch die zuvor ausgedrückte Zurückdrängung der Vorsehung scheint es vielmehr so zu sein, dass Moral und Glückseligkeit durch einen bei der Schöpfung eingesetzten Plan *gesetzlich* zusammenwirken müssen—da jedes spezielle Eingreifen Gottes ausgeschlossen ist.⁴⁹ Diese anfanghafte Vorsehung besteht in der moralischen Anlage im Menschen, die ihn auf den Weg der moralischen Vollen-

maskierte Theologie, 43 aus Pierre Bayles Werk eine „negative Theologie“ zu extrahieren (Zur Kritik eines solchen Ansinnens cf. Behrens, *Umstrittene Theodizee*, 70–72).

⁴³ Cf. etwa Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 1, 804.

⁴⁴ PöR AA XXVIII, 1070.

⁴⁵ PöR AA XXVIII, 1071.

⁴⁶ Cf. Vierter Teil: Kants Teleologie.

⁴⁷ PöR AA XXVIII, 1099.

⁴⁸ RGV AA VI, 8 Anm. (Vorrede zur ersten Auflage).

⁴⁹ Ähnlich auch Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 150; 157; 161. KU AA V, 455; KpV AA V, 115.

zung zwingt.⁵⁰ Erst durch sie wird das *höchste abgeleitete Gut* (*summum bonum derivativum*), die moralische Welt, möglich. Nur weil dieses möglich ist, kann das Subjekt auch moralisch handeln. Und weil es handeln will, muss es den in ihm angelegten Plan auch fördern. *Gott selbst ist für Kant folglich nur mehr der ontologische Möglichkeitsgrund für die Selbstbefreiung der Menschheit aus ihrer moralischen Insuffizienz.*⁵¹ *Die Erreichung der moralischen Welt selbst ist Tat des Menschen.* Die Realisierung des Vorsehungsplanes liegt—mit Ausnahme des „Zwangs“ der Providenz auf den rechten Weg—also ganz in den Händen der Menschheit. Für Kant kann aber nur die *Annäherung an die moralische Welt* eine Pflicht darstellen,⁵² da die abstrakte Idee einer moralischen Welt immer einen möglichen positiven „Überschuss“ enthält.⁵³ Für den Rest müsse man auf die „Vorsehung“ hoffen. Aber was soll dies für eine Hoffnung sein? Zwei Möglichkeiten bieten sich an. Da die spezielle Vorsehung ausgeschlossen wird, das Gotteswirken vielmehr auf den Anfang der Welt beschränkt wird, könnte Kant an einen bereits von Ewigkeit her gefassten, göttlichen Entschluss meinen, der die Vollendung der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt herbeiführt. Dies würde sich auch mit Kants Vorstellung des absoluten Vorherwissens Gottes in Einklang bringen lassen. Die zweite Möglichkeit, die aufgrund der Betonung der Eigenleistung des Menschen in der Moralphilosophie Kants wahrscheinlicher erscheint, besteht darin, dass neben der moralischen Anlage im Menschen noch weitere, unbekannte—ebenso zu Beginn der Schöpfung eingerichtete—Gesetze oder Prozesse wirken, die eine solche moralische Welt realisieren.⁵⁴

Die *Vorstellung einer moralischen Welt* ist zudem für das Handeln von entscheidender Bedeutung,⁵⁵ weil ihr die Pflicht zur Einflussnahme auf nachfolgende Generationen hinsichtlich der Verwirklichung einer bürgerlichen Gesellschaft inhäriert.⁵⁶ Dies umschreibt Klaus Düsing mit der *„Umdeutung der besten Welt zu einem praktischen Weltbegriff“*. Denn was in der Schultheologie und -philosophie Gemeinplatz des göttlichen Wirkens innerhalb der theoretischen Vorsehungslehre war, wird in der

⁵⁰ Cf. Vierter Teil: Anthropologie; Geschichtsphilosophie.

⁵¹ Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 59.

⁵² Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 97.

⁵³ D.h. immer besser gedacht werden kann.

⁵⁴ Daher ist die Bezeichnung der Philosophie Kants als nicht-pelagianisch nicht zutreffend. Gegen Marina, „Kant on Grace“.

⁵⁵ Düsing, „Das Problem,“ 21–22.

⁵⁶ Düsing, „Das Problem,“ 22.

Philosophie Kants zur praktischen Pflicht des Subjekts.⁵⁷ *Die Vorsehung wird endgültig aus der spekulativen Gotteslehre verbannt und statt dessen in die Ethik übersiedelt.* Die Auslegung, dies als Versuch zu verstehen, die Transzendenz Gottes *radikal* zu wahren, bezahlt einen hohen Preis. Folgt man ihr nämlich, muss Gottes Wirken völlig aus der Welt verbannt werden. Der Schöpfer ist dann nur mehr das deistische Ideal, das in keinerlei *commercium* zur Welt steht. Aber anstatt wie Morerod bei Kant eine „Säkularisierung des Vorsehungsgedankens“⁵⁸ zu konstatieren, sollte man, um der Intention Kants gerecht zu werden, von einer *praktischen Umdeutung* derselben zu sprechen. Denn bei Kant bleibt Gott *Ermöglichungsgrund* der moralischen Welt. Allerdings bleibt seiner Vorsehung nicht mehr viel zu tun,⁵⁹ da sie bis auf den einmal dem Menschen zu eigen gemachten Vorsehungsplan der Moralität nichts zu Wege bringt.

Zu Beginn seiner kritischen Phase hatte Kant die Mitwirkung Gottes (*concursus*) noch für widerspruchsfrei gehalten.⁶⁰ In „*Zum ewigen Frieden*“ aber lehnt ihn ab. Nun ist es für ihn widersprüchlich, Gott als universale Ursache anzunehmen, die es nötig hat, in die Welt einzugreifen.⁶¹ Menschliches Handeln wäre nicht mehr kalkulierbar und würde seine Relevanz verlieren, wenn man ständig mit einem Eingreifen Gottes rechnen müsste. Auch die Zurechenbarkeit von sittlichen Handlungen erschiene dann gefährdet.⁶² Es scheint also, dass Kant seine in den vorkritischen Schriften konzipierte „Keimlehre“ auch in der kritischen Phase beibehält. Diese besagt, dass sich die von Gott *einmal* gegebenen Gesetze selbständig fortentwickeln und keine weitere „Energiezufuhr“ von Seiten Gottes benötigen. Dagegen bleibt der *Konkurs für den praktischen Vernunftglauben* nach Kant durchaus eine hilfreiche Vorstellung. Weil der Mensch in sich die Pflicht antrifft, das höchste *abgeleitete* Gut, also die moralische Welt, zu verwirklichen, aber zugleich einsieht, dass dessen Realisierung außerhalb seiner Macht steht, bringt die praktische Vernunft den Glauben an die „Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers“ hervor, durch den diese Realisierung ermöglicht wird.⁶³ Diese Realisierung hat Kant in den geschichtsphiloso-

⁵⁷ Düsing, „Das Problem,“ 40; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 161; Kleingeld, „Nature or Providence,“ 210.

⁵⁸ Cf. Morerod, „La sécularisation de la providence et du péche originel chez Kant.“

⁵⁹ Cf. Vierter Teil: Geschichtsphilosophie; Anthropologie.

⁶⁰ KrV B 669; PöR AA XXVIII, 1105.

⁶¹ ZeF AA VIII, 362 Fu.

⁶² Cf. Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 1, 840.

⁶³ RGV AA VI, 139.

sophischen Schriften einer „Vorsehung“ prädiert, die als natürlicher Plan in der Geschichte wirkt und wiederum nichts mit einem speziellen Eingreifen Gottes zu tun haben kann. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Kant die Vorsehung innerhalb des praktischen Vernunftglaubens nur als *sinnvolle Idee* ansieht, die auf die Kraft des am Beginn der Schöpfung eingesetzten Vorsehungsplans setzt. Es wird damit aber auch deutlich, dass dieser Providenzplan für Kant mit der Natur identisch zu sein scheint, womit sich eine deutliche Parallele zu Reimarus auftut.

Wenn man einem Menschen eine gute oder böse Natur prädiert, bedeutet dies für Kant, dass der *erste subjektive Grund* bei der Annahme seiner Maximen in eine gute oder böse Richtung gewandt ist. Wenn der Mensch die *gelegentliche* Abweichung vom Moralgesetz in seine Handlungsmaxime aufnimmt, wird er „böse“.⁶⁴ Das Böse stammt für ihn also aus der Verantwortungssphäre des Menschen.⁶⁵ Daher steht es auch in der Gewalt des Menschen, nicht nur die meisten Übel unschädlich zu machen, sondern auch die Erde zu einem „Paradies“ (als *sum-mum bonum derivativum*) zu gestalten. Durch die Übel wird der Mensch aber erst dazu angeregt, nach dem Paradies zu streben und es zu realisieren,⁶⁶ so dass die Disproportion von Tugend und Glück *conditio sine qua non* für die Moral in der Welt ist.⁶⁷ Wenn aber der Mensch von Anfang an von diesem „Bösen“ betroffen ist, scheint es unmöglich, dass er sich zum Guten bekehrt. Die lutherische Orthodoxie hatte hier ganz auf die zuvorkommende Gnade Gottes sowie die Rechtfertigung durch den Glauben gebaut. Kant aber löst dieses Problem immanentistisch. Er konstatiert, dass der Mensch *sich selbst* zu einem moralischen Wesen formen *können* muss.⁶⁸ Fände die Umkehr des Menschen nämlich durch einen extrinsischen Gnadeneinfluss statt, wäre diese Tat moralisch nicht zurechenbar. Eine reale Umkehr ist für Kant aber nur konzipierbar, weil er annimmt, dass im Menschen ein „Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben“⁶⁹ ist. Ferner gebietet die praktische Vernunft eine solche Bekehrung, weshalb sie auch möglich sein muss.

⁶⁴ RGV AA VI, 32; cf. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 121.

⁶⁵ RGV AA VI, 43–44.

⁶⁶ PöR AA XXVIII, 1080–1081.

⁶⁷ Dieses Argument ist auch für die „soul-making-theodicy“ zentral. Cf. Kreiner, *Gott im Leid*.

⁶⁸ Cf. Mulholland, „Freedom and Providence in Kant’s Account of Religion: The Problem of Expiation“.

⁶⁹ RGV AA VI, 45.

Würde man der Vernunft nämlich sein Vertrauen entziehen, wäre dies das Ende jeder Moral.

Es geht Kant also um die Wiederherstellung der Moralität in ihrer ursprünglichen Form. Die *Hoffnung* des Subjekts richtet sich seiner Ansicht nach damit *weniger* auf die *Zukunft* als vielmehr auf *sich selbst*, indem es Objekt einer solchen Restauration ist.⁷⁰ Auch bei größter Anstrengung ist dies aber nur *approximativ* zu leisten. Kants Konzept greift hier auf die schulphilosophische Betonung der menschlichen Willensfreiheit im *concursum generalis* zurück. Denn wenn Gott im Konkurs nur die materiale Handlungspotenz erhält und dem Menschen immer die Fähigkeit bleibt, die Form der Handlung zu bestimmen, ist er auch immer fähig, sich von einer schlechten Tat zu distanzieren.⁷¹ Allerdings verschließt sich Kant dem *speziellen Konkurs*, den die Rechtfertigungslehre lutherischer Tradition benötigt. Wiederum ist Gott bei dieser Umkehr nicht beteiligt—bzw. nur insofern er als Weltenschöpfer die Kräfte seiner Natur erhält und die „Keime“ weiter wachsen lässt.

Dem bösen Prinzip kann nach Kants Ansicht nur eine alle Menschen vereinigende ethische Gemeinschaft entgegenarbeiten. Sie vereint erst die Kräfte zum Kampf gegen das Böse.⁷² Die Idee einer solchen Gemeinschaft bringt den Menschen dazu, den ethischen Naturzustand zu verlassen und ein ethisches Gemeinwesen als „Volk Gottes auf Erden“ zu gründen.⁷³ Die Radikalität mit der Kant die moralische Entwicklung mit dem geschichtlich sich verwirklichenden Aspekt des ethisch „gemeinen Wesens“ verbindet, darf als seine originäre Leistung angesehen werden,⁷⁴ und hat auch für sein Vorsehungsverständnis Konsequenzen. Denn die Providenz Gottes ist wiederum nur mehr *Bedingung der Möglichkeit, dass ein irdisches Reich Gottes entsteht*,⁷⁵ das den „ewigen Frieden“ und das „Reich der Zwecke“ enthält. Die Realisierung ist aber Pflicht des Individuums bzw. der ganzen Menschheit. Dem göttlichen Handeln kann wiederum nicht mehr als die *conservatio* prädiert werden, auch wenn sie Kant als unverzichtbaren Bestandteil des Vernunftglaubens betrachtet.⁷⁶

⁷⁰ RG V AA VI, 46–47; Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 154.

⁷¹ Baumgarten, *Glaubenslehre*, vol. 1, 810; cf. Bauer, *Thomistische Metaphysik*, 583–586.

⁷² RG V AA VI, 94.

⁷³ RG V AA VI, 97.

⁷⁴ Habichler, *Reich Gottes*, 220.

⁷⁵ Habichler, *Reich Gottes*, 268.

⁷⁶ WHD AA VIII, 137.

Die „*Kritik der Urteilskraft*“ interpretiert den Begriff der „Zweckmäßigkeit“, der in Schulphilosophie und -theologie ein Kernstück der Physikotheologie ausmacht, in radikal neuer Weise. Entsprechend den erkenntnistheoretischen Vorgaben der „*Kritik der reinen Vernunft*“ schließt Kant eine dem Menschen erkennbare objektive Zweckmäßigkeit in der Natur aus. Es bleibt allein die *reflektierende Urteilskraft*, die ein Teleologieprinzip als denknotwendig bzw. als „Leitfaden“ (Regulativprinzip) für die empirische Forschung einführt, aber nicht beweisen kann. Jede physikotheologische Spekulation wird nach diesen Überlegungen Makulatur. *Aber erst durch die Transformation des Regulativprinzips in einen moralischen Begriff vollendet sich das Geschäft der kritischen Teleologie.* Kant konvertiert den traditionellen Vorsehungsgedanken: Nicht mehr die Physikotheologie / Teleologie fundiert die Ethikotheologie, sondern umgekehrt.⁷⁷ Nur auf solche Weise führt dann auch Teleologie zur Religion. Die von der Vernunft projektierte Idee der umfassenden Zweckmäßigkeit der Natur gibt nämlich allererst die Möglichkeit an die Hand, die moralischen Zwecke *verwirklicht* zu denken.⁷⁸ Damit übernimmt diese Idee die Rolle der von der Schultheologie und -philosophie „dogmatisch“ konstatierten Vorsehung bzw. der von Leibniz durch Gott eingerichteten Harmonie. Sie wird aber zu einem *ens rationis*, über dessen ontologischen Status keine Aussage getroffen werden kann,⁷⁹ womit sich wiederum der positive Beitrag der „*Kritik der Urteilskraft*“ zu einem „gereinigten“ Gottesbegriff relativiert.⁸⁰ Die Vorsehung ist in der dritten Kritik *nur* durch die reflektierende Urteilskraft und die notwendig vorausgesetzte Zweckmäßigkeit bei organisierten und organisierenden Wesen „gerettet“— allerdings nicht als göttliche Regierung der Welt,⁸¹ sondern als *Vorstellung eines naturimmanenten Weltplanes*, der aus der Hand eines höchsten Verstandes hervorgeht. Die *Dimension der liebenden Vorsehung* wird zugunsten der *Naturerklärung* aufgegeben.⁸²

Anthropologisch gesehen besitzt der Fortschritt der Gattung unter der Perspektive der Vorsehung bei Kant geradezu „postulatorischen“ Charakter. Kant ist sogar der Ansicht, dass Mendelssohn ein „Misanthrop“⁸³ sein müsse, wenn er den Fortschritt der Gattung verneint.

⁷⁷ KU AA V, 479.

⁷⁸ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 49.

⁷⁹ Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 44.

⁸⁰ Anders dagegen Winter, *Der andere Kant*, 385; cf. auch Scheliah, *Der Glaube*, 148 ff.

⁸¹ Cf. „*Über die Vulkane im Mond*“ (1785), AA VIII, 76.

⁸² Bahr, *Darstellung*, 196.

⁸³ MS AA VI, 450; cf. auch MpVT AA VIII, 270.

Denn wenn keine Anzeichen eines gattungsmäßigen Fortschritts erkennbar sind, müsse man—wolle man logisch und moralisch konsequent bleiben—das Menschengeschlecht hassen oder zumindest verachten. Nur der Fortschritt der Gattung kann für Kant den *unüberwindlichen Graben*, der Individuum und Glückseligkeit trennt, überbrücken. Ohne ihn würde die Menschheit stets auf der selben, niedrigen Entwicklungsstufe stehen.⁸⁴ Dass der Fortschritt mit *moralischer Gewissheit*⁸⁵ erhofft werden kann und nicht unbegründet ist, erhebt Kant aus der Anlage des Menschen zur Moralität. Moralische Gewissheit begreift Kant aber nicht als extrem hohe Wahrscheinlichkeit, sondern als „Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck“.⁸⁶ Die Pflicht drängt nun das Subjekt zu diesem Zweck, insbesondere, auf die nächste Generation so zu wirken, dass diese auch tatsächlich „besser“ wird. Aus der subjektiv wahrgenommenen Pflicht schließt Kant auch auf die Möglichkeit eines derartigen Zustandes.⁸⁷ Wie ereignet sich aber der moralische Fortschritt? Kant legt dar, dass es weniger auf die Aktionen der Menschen ankommt, als vielmehr auf die Resultate, die die menschliche *Natur* „in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden.“⁸⁸ Er vertraut also auf die *menschliche Natur* selbst, die die Vorsehung beim Beginn der Schöpfung eingerichtet hat. Die mangelnde Homogenität der Menschen ist ein weiterer Grund, den Kant für ein Einwirken der Vorsehung ausmacht. Ohne sie würde sich die Menschengattung *nie* auf einen „Gesamtplan“ der Schöpfung einigen. Daher muss der Zwang zur Institutionalisierung einer staats- oder weltbürgerlichen Verfassung ebenso wie zur Erreichung einer „Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht“ durch die Providenz geschehen.⁸⁹ Auch wenn es für ihn im Normalfall unstatthaft ist, von der Vorsehung etwas zu erwarten, ist für Kant „in dringenden Umständen“ eine derartige Hoffnung „doch nicht unmöglich“.⁹⁰ Allerdings handelt es sich dabei mehr

⁸⁴ Anth AA VII, 326.

⁸⁵ Zur Begriffsgeschichte cf. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit*.

⁸⁶ Anth AA VII, 329.

⁸⁷ D.h. Kant folgt wiederum seinem Axiom, die praktische Vernunft könne nichts Unmögliches einfordern. Zur Kritik dieser „dogmatischen Vorentscheidung“ im katholischen Frühkantianismus cf. das Werk Ulrich Peutingers. Cf. Lehner, „Theologia Kantiana et Benedictina“.

⁸⁸ TP AA VIII, 310.

⁸⁹ TP AA VIII, 310–311.

⁹⁰ TP AA VIII, 311.

um einen Ausdruck des Unvermögens der menschlichen Vernunft.⁹¹ Die Vorsehung ermöglicht die Hoffnung nämlich nur insofern, als ihr, schulphilosophisch gesprochen, ein physisch-allgemeiner Konkurs prädiiziert wird, der die Handlungsfähigkeit des Menschen erhält, und sie in das Subjekt den „Zwang“ des Sittengesetzes aufrecht erhält. *Die Hoffnung des Menschen auf die Vorsehung ist daher eine Hoffnung auf die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte.*

Geschichtsphilosophisch widerspricht Kant Rousseaus Idee von einem in der Vergangenheit liegenden, positiven Naturzustand ebenso wie Bayles Fortschrittskeptizismus. Vielmehr verlegt Kant die Vollkommenheit der Gattung asymptotisch in die Zukunft.⁹² Die Höherentwicklung der Gesellschaft ist für ihn die Bedingung der Möglichkeit, die Gattung an die Vollkommenheit mittels Vernunft- und Rechtsfortschritt anzunähern,⁹³ also eine *moralische Welt als höchstes abgeleitetes Gut* zu schaffen. Daher ist es auch nicht korrekt von der vollkommenen Staatsverfassung als einem „Endzweck“ der Geschichte zu sprechen,⁹⁴ weil diese ebenso wie der weltbürgerliche Zustand für Kant nur Mittel zur völligen Entwicklung der Menschheit, d. h. „in der Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein ‚moralisches Ganzes‘“ ist.⁹⁵ Für die Erreichung einer derartigen Staatsverfassung als Voraussetzung für eine moralische Welt leisten die Antagonismen einen bedeutenden Beitrag, da sie den Menschen zur Kultur bzw. auf den nicht mehr zu verlassenden Weg des Fortschritts zwingen.⁹⁶ Das Ziel der Vorsehung ist damit *nicht mehr*—wie in der Schultheologie—das individuelle Heil, sondern die moralische Welt,⁹⁷ die auf dem Quellgrund der bürgerlichen Gesellschaft möglich wird.⁹⁸ Die Vorsehung wird so zur *providentia socialis* umfunktionierte.⁹⁹

Die *Vernünftigkeit in der Geschichte* ist aber *per se unerkennbar*, obwohl anhand eines providentiellen Leitfadens zumindest ein *reflektierendes Ur-*

⁹¹ TP AA VIII, 311.

⁹² Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 286.

⁹³ Zedelmaier, *Der Anfang der Geschichte*, 286; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 25.

⁹⁴ Gegen Höffe, *Immanuel Kant*, 244–245.

⁹⁵ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 14.

⁹⁶ Auch an dieser Stelle ist eine Parallele zu Basedow zu finden. Cf. Basedow, *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, Buch III, 32–33.

⁹⁷ IGWA AA VIII, 22.

⁹⁸ IGWA AA VIII, 28; cf. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 22.

⁹⁹ Allerdings ist die Vorsehung nach Kant auch zur Kontingenzbewältigung notwendig. Das Handeln ohne Aussicht auf einen Fortschritt der Gattung würde nämlich zum Nihilismus oder zu einer ungünstigen Jenseitsorientierung führen.

teil über sie möglich ist.¹⁰⁰ D.h. für sinnvolles Handeln muss sie vorausgesetzt werden. Kriterium für ein solches *reflektierendes Urteil* auf die in der Geschichte wirkende Vorsehung sind für Kant die sogenannten *Geschichtszeichen*. Diese sind empirisch zugängliche Fortschrittstendenzen der ganzen Menschheit.¹⁰¹ Kant sieht solche etwa im Grundanliegen der Französischen Revolution.¹⁰² Der Mensch muss sich nur des Widerstandes gegen die Vorsehung enthalten, so dass die Providenz als Naturmechanismus ihre Wirkungen frei entfalten kann. Das *zentrale* Problem für Kants Fortschrittsidee besteht aber darin, *wie* und *woher* die *Hoffnung auf die Besserung des Menschengeschlechtes* begründet werden kann. Eine derart „wahrsagende Geschichtskennntnis“¹⁰³ kann nur unter der Voraussetzung eines apriorischen Leitfadens gedacht werden, der über eine empirische Historiographie hinausreicht. Dieser Leitfaden ist für Kant die „Naturabsicht“, also die Einsicht, dass Geschichte nicht im Verfügungsbereich des Menschen steht, womit sich die Vorsehung als ein unabdingbares Postulat für das praktische Handeln erweist. Sie wird im Denken Kants aber auf eine gesellschaftlich-ethische Dynamik reduziert, die allein ihren Ursprung im planenden Schöpfer besitzt, sich aber selbständig weiterentwickelt.

Damit lässt sich ausweisen, dass Kants Konzept der Vorsehung auf den Einfluss vieler verschiedener Denker philosophischer und theologischer Provenienz zurückgeht. Kant übernimmt aus der schulphilosophischen Tradition die Marginalisierung des aktualistischen Welthandelns Gottes und die Geringachtung für Wunder und Offenbarungen. Zudem ist es die Sicht der Vorsehung als *conservatio*, die er von ihr in sein eigenes Denken aufnimmt, da er in ihr die einzige Möglichkeit erblickt, moderne Naturwissenschaften, die Existenz Gottes und die Freiheit des Menschen zusammenzudenken. Aus der theologischen Tradition übernimmt er die providentielle Einstiftung der moralischen Anlage im Menschen, der Gottes nötigende Kraft inhäriert. Ebenso, dass diese Anlage vom Menschen weiterentwickelt werden muss.¹⁰⁴ Doch muss der Mensch für Kant völlig autark an sein Ziel kommen, womit er die *concursum-Lehre* als der Freiheit widersprechend ebenso zurückweist wie jeden Gnadenextrinsizismus. Die von Gott gestiftete

¹⁰⁰ Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, 15; Cf. auch Habichler, *Reich Gottes*, 221; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 154; Despland, *Kant on History and Religion*, 38.

¹⁰¹ Kittsteiner, *Kants Theorie des Geschichtszeichens*, 97.

¹⁰² OP AA XXII, 623–624.

¹⁰³ Kittsteiner, *Kants Theorie des Geschichtszeichens*, 82.

¹⁰⁴ Päd AA IX, 445–446.

moralische Anlage pflanzt sich natürlich fort und führt durch den ihr eingebauten Zwangsmechanismus zum Fortschritt der ganzen Gattung. Sie zwingt alle ihre Mitglieder mit Hilfe der Antagonismen auf den Weg einer bürgerlichen Gesellschaft, die als moralische Welt für Kant das höchste abgeleitete Gut darstellt. Von diesem „Reich Gottes auf Erden“ ist Gott nur noch Ermöglichungsgrund, insofern er die wachsenden „Keime“ in seiner Schöpfung am Sein erhält. Kants Begriff der Vorsehung schließt Gott also von der Welt radikal aus, substituiert dessen Handeln durch die Praxis des Menschen und reduziert die Vorsehung so zu einer *providentia socialis seu immanens*.

Die Vorsehung hat gewollt, daß der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht sozusagen zum Menschen: ‚Gehe in die Welt,—so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden!—ich habe dich ausgerüstet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eignes Glück und Unglück von dir selbst ab.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Päd AA IX, 446.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglenverzeichnis der Werke Immanuel Kants

Auf Immanuel Kants Werke wird durchwegs mit den folgenden Siglen Bezug genommen. Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22 ed. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Die „*Kritik der reinen Vernunft*“ (KrV) wird nach der Originalpaginierung und der jeweiligen Auflage (A; B) zitiert.

- AA* Akademie-Ausgabe
Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA VII)
BDG Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA II)
BW Briefwechsel (AA XI–XIII)
EaD Das Ende aller Dinge (AA VIII)
EEKU Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA V)
FM Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA XX)
GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA IV)
GSE Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA II)
GTP Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (AA VIII)
IaG Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA VIII)
KU Kritik der Urteilskraft (AA V)
KpV Kritik der praktischen Vernunft (AA V)
KrV Kritik der reinen Vernunft (zitiert nach Originalpaginierung A/B)
Log Logik (AA IX)
MAM Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA VIII)
MAN Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (AA IV)
MS Die Metaphysik der Sitten (AA VI)
R Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA VI)
T Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA VI)
MpVT Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (AA VIII)
MSI De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (AA II)

- ND* Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (AA I)
NG Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (AA II)
NTH Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA II)
OP Opus Postumum (AA XXI–XXII)
Päd Pädagogik (AA IX)
PG Physische Geographie (AA IX)
PöR Pölitische Religionslehre (AA XXVIII)
PöM Pölitische Metaphysik (AA XXVIII)
Prol Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA IV)
RGV Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA VI)
SF Der Streit der Fakultäten (AA VII)
TG Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA II)
TP Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA VIII)
ÜE Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (AA VIII)
VRML Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (AA VIII)
VT Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA VIII)
WA Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA VIII)
WDO Was heißt sich im Denken orientiren? (AA VIII)
ZeF Zum ewigen Frieden (AA VIII)

Primärliteratur

- Abbt, Thomas: *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*, in: Moses Mendelssohn, GS vol. 6/1 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1929ff.), 9–18.
 Anonymus, „Die Lehre von einer besonderen göttlichen Vorsehung,“ *Neues Hamburgisches Magazin* (1775): 226–233.
 Anonymus, *Schattenrisse edler Teutschen. Aus dem Tagebuche eines physiognomischen Reisenden* vol. 1 (Halle: 1783), 109ff.
 Anonymus, „Rezension von Der Gang der Vorsehung, oder, wird es mit dem Menschengeschlecht besser oder schlimmer?,“ *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1790): 471–474.
 Anonymus, „Etwas zu Sander’s Andenken,“ *Oberrheinische Manigfaltigkeiten* (1782): 449–456.
 Anonymus, „Heinrich Sander,“ *Journal von und für Deutschland* 2 (1785): 167–169
 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater (Oxford: Clarendon Press, 1894).
 Basedow, Johann Bernhard, *Theoretisches System der gesunden Vernunft* (Altona: 1765).
 ———, *Versuch für die Wahrheit des Christentums als der besten Religion* (Berlin: 1766).
 ———, *Versuch einer freymüthigen Dogmatik nach Privat-Einsicht* (Berlin: 1766).

- , *Practische Philosophie für alle Stände*, 2 vols. (n.l.: 1777).
- , *An das Publikum, die Mangelsdorffsche Schmähschrift wider das Dessauische Educationsinstitut und den Professor Basedow betreffend. Nebst Anzeige eines pädagogischen Journals, welches nächstens seinen Anfang nehmen soll. Dessau den 4ten Febr. 1777* (Dessau: 1777).
- , *Philanthropische Grundlage der Sittenlehre und des Christl. Glaubens* (Dessau: 1781).
- , *Allgemein-Christliches Gesangbuch für alle Kirchen und Sekten* (Riga: 1781).
- , *Examen in der allernatürlichsten Religion und in anderen praktischen Lehren von Bürgerpflicht, Toleranz und Tugend imgleichen von Vernunft und Gotteserkenntnis* (Germanien / Leipzig: 1784).
- , *Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft nach dem in der Philalethie angegebenen Plane* (Dessau: 1764).
- , *Philalethie: Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Gränzen der glaubwürdigen Offenbarung dem denkenden Publico eröffnet* (Dessau: 1764).
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Praelectiones Theologiae dogmaticae*, Halle und Magdeburg 1773.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica* (Halle: 1757; in AA XVII^F).
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysik. Übersetzt von Georg Friedrich Meier* (Halle: ²1783).
- Baumgarten, Siegmund Jakob, *Evangelische Glaubenslehre*, vol. 1 (Halle: ²1764).
- , *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten, Mit einigen Anmerkungen [...] herausgegeben von Johann Salomo Semler*, vol. 1 (Halle: 1762).
- Bayle, Pierre, *Historisches und Critisches Wörterbuch* (dt. Übersetzung von J. Gottsched), 3 vols. (Leipzig: 1743).
- , *Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, der im Monat Dezember 1680 erschienen ist (Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680)* (Leipzig: Reclam, 1975).
- Becker, Johann H., *Quaestio an aeterna annihilatio hominum peccatorum sors et poena fuisset, nisi Christi mors et resurrectio intervenisset, contra Tellerum negata* (Rostock: 1765).
- Bernd, Adam, *Eigene Lebensbeschreibung—1738* (München: Winkler, 1973).
- Blumenbach, Johann Friedrich, *Ueber den Bildungstrieb und das Zeugungs-Geschäft* (Göttingen: 1781).
- , *Handbuch der Naturgeschichte* (Göttingen: 1779).
- , *Institutiones physiologicae* (Göttingen: 1787).
- Boethius, *De Consolatione Philosophiae*. CSEL 67, ed. G. Weinberger (Wien: 1935).
- Brockes, Barthold Heinrich, *Irdisches Vergnügen in Gott*, 3 vols. (Hamburg: 1724–1730).
- Browne, Thomas, *Religio Medici* (London: 1643).
- Buddeus, Johann Franz, *Bedenken über die Wolffianische Philosophie* (Jena: 1724).
- Butler, John, *The Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of Nature* (London: 1736).
- Buttstedt, Johann Andreas, *Vernünfftige Gedancken über die Vorsehung Gottes, in Ansehung ihrer Erhaltung und Mitwürckung* (Wolfenbüttel: 1738).

- Cicero, *De natura deorum*, lat.-dt., ed. Wolfgang Gerlach et Karl Bayer (München, Zürich: Artemis und Winkler, 1990).
- Calvin, Johannes, *Institutio Christianae Religionis. Unterricht in der christlichen Religion* (Neukirchen-Vlyn: Neukirchener, 2004).
- Clarke, Samuel: *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation. Being Sixteen Sermons Preached in the Cathedral-Church of St. Paul, in the years 1704–1705, at the Lecture Founded by the Hon. Robert Boyle, Esq., A New Edition* (Edinburgh: 1823).
- , *Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715–1716* (engl.: *A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715/1716 relating to the principles of natural philosophy and religion*), übersetzt und mit einer Einführung, ed. Ed Dellian (Hamburg: Meiner, 1990).
- Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden* (Leipzig: 31766).
- Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe* (London: 1678).
- , *Systema Intellectuale Tomus I [...] hujus universi sev de veris naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliquia eius opuscula. Joannes Laurentius Moshemius omnia ex Anglico Latine vertit*, 2 vols. (Jena: 1733).
- Defoe, Daniel, *The Life and strange Surprizing Adventures of Robinso Crusoe, Of York, Mariner: Who lived Eight and Twenty Years, all alone in a un-inhabited Island on the Coast of America, near the Mouth of the Great River of Oroonogue; Having been cast on Shore by Shipwreck, wherein all the Men perished but himself. With an Account how he was at last as strangely deliver'd by Pyrates. Written by Himself* (London: 1719).
- Derham, William, *Astrotheology. Or, a demonstration of the being and attributes of god, from a survey of the heavens* (London: 1731).
- Eberhard, Johann August, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauche akademischer Vorlesungen* (Halle: 1781), in: AA XVIII¹.
- Eberhard, Johann Peter, *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben* (Halle: 1778).
- Eberhard, Johann Peter, *Beiträge zur Mathesi Applicata hauptsächlich zum Mühlensbau zu denen Bergwerksmaschinen zur Optik und Gnomik* (Halle: 1757).
- Erhard, Johann Benjamin, *Ueber das Recht eines Volkes zu einer Revolution* (1795), ed. Hellmut Haasis (München: 21970).
- Feddersen, Jacob, *Leben Heinrich Sanders* (Halle: 1784).
- Ferguson, Adam, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Leipzig: 1768).
- Feuerlein, Jakob Wilhelm, *De loquela hominis, argumentum existentiae et providentiae divinae* (Altdorff: 1719).
- Forster, Georg, „Noch etwas über Menschenrassen,“ in *Der Teutsche Merkur* 1786, Heft IV, 57–86; 150–166.
- Foster, Jacob [James], *Reden über wichtige Wahrheiten der christlichen Religion [engl. Orig.: Sermons]* (Frankfurt: 41751).
- Götz, Georg F., *Leben Herrn Heinrich Sanders* (Dessau: 21785).
- Gassendi, Pierre, *Institutio astronomica iuxta hypotheseis tam veterum, quam Copernici, et Tychois. Eiusdem oratio inauguralis iteratio edita* (Paris: 1647).
- Hales, Stephan, *Statick der Gewächse oder angestellte Versuche mit dem Saft in Pflanzen*

- und ihren Wachstum, nebst Proben von der in Körpern befindlichen Luft [...] mit einer Vorrede des Herrn Cantzlers Reichs-Freyherren von Wolff (Halle: 1748).
- Heilmann, Johann David, *Compendium Theologiae Dogmaticae* (Göttingen: 1761).
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 vols., ed. Heinz Stolpe (Berlin et Weimar: 1965).
- , *Briefe zur Beförderung der Humanität*, ed. Heinz Stolpe, vol. 1 (Berlin et Weimar: 1971).
- , *Briefe das Studium der Theologie betreffend—Werke in Zehn Bänden*, ed. Christoph Bultmann et Thomas Zippert, vol. 9/1 (Frankfurt: Klassiker Verlag, 1994).
- Heydenreich, Karl Heinrich, *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, vol. 2 (Leipzig: 1791).
- [Heynich, Hermann], *Immanuel Kants philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden, fortgesetzt von Hermann H...ch* (Germanien [d.i. Hamburg]: 1797).
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Norman Kemp Smith (Oxford: Oxford University Press, 1935).
- , *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton & M.J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding, The Philosophical Works of David Hume vol. 1*, ed. by T.H. Green et T.H. Grose (London: 1898).
- , „On Miracles,“ in Idem, *The Works of David Hume*, vol. 1 (London: 1903), 517–546.
- , „On Suicide,“ in Idem, *The Works of David Hume*, vol. 1 (London: 1903), 584–597.
- , „On the Immortality of the Soul,“ in Idem, *The Works of David Hume*, vol. 1 (London: 1903), 597–604.
- Iselin, Isaak, *Philosophische Muthmaßungen. Ueber die Geschichte der Menschheit*, 2 vols. (Zürich: 1770).
- , *Über die gesellige Ordnung* (Basel: 1772).
- Jerusalem, Johann Friedrich, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion vol. 1* (Braunschweig: 51776).
- , *Betrachtungen von den vornehmsten Wahrheiten der Religion vol. 2* (Braunschweig: 1785).
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften* (= AA), (Berlin / New York: 1902ff.)
- , „Nova Dilucidatio,“ *Werke*, ed. Wilhelm Weischedel, vol. 1 (Hamburg: Meiner, 1968), 404–509.
- Klausing, Heinrich, *Dissertatio theologica de mundi annihilatione* (Leipzig: 1775).
- Klügel, G.S., „Rezension von Sander, Nichts von Ohngefähr,“ *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1785): 1067–1068.
- Knutzen, Martin, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion*, ed. Ulrich L. Lehner (Nordhausen: Bautz, 2006).
- , „Über die Schreibart der Heiligen Schrift,“ in Idem, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion—1747*, ed. Ulrich L. Lehner (Nordhausen: Bautz, 2005), 227–240.
- Knoblauch, K.v., „Rousseaus Lehre von den Wundern,“ *Der Teutsche Merkur* (1787), 3. Vierteljahr, 169–174.
- Laktanz, *De ira Dei*, CSEL vol. 27/1 (Wien: 1894).

- Lavater, Johann Kaspar, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 4 vols. (Leipzig-Winterthur: 1775–1778; Reprint, Frankfurt: 1991).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, „*Causa Dei*“, in Idem, *Philosophische Schriften / Philosophische Abhandlungen 1684–1703*, ed. Carl Immanuel Gerhardt, vol. 4 (Berlin: 1875–1890).
- , *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (Hamburg: Meiner, 1996).
- Lesser, Friedrich Christian, *Insecto-Theologia* (Frankfurt: 1738).
- , *Litho-Theologie* (Hamburg: 1735).
- , *Testaceo-Theologia* (Leipzig: 1744).
- , *Versuch einer Heliotheologia oder einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Sonne* (Nordhausen: 1753).
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Erziehung des Menschengeschlechtes*, in *Werke vol. 8*, ed. Herbert G. Göpfert (München: 1970).
- Ludovici, Christian, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie (1733–1738)*. *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. III/1*, vols. 1–3 (Hildesheim: Olms, 1977).
- Maresius, Samuel, *De mundi annihilatione totali in die Judicij* (16xx).
- Mauertuis, Pierre Louis Moreau de, *Essay de cosmologie* (Leiden: 1751).
- , *Versuch einer Cosmologie* (Berlin: 1751).
- Mendelssohn, Moses, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, *Gesammelte Schriften (= GS) vol. 3/1*, (Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog, 1972 ff.).
- , *Die Sache Gottes oder Rettung der Vorsehung*, GS vol. 3/2, (Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog, 1972 ff.).
- , *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, GS vol. 3/2 (Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog, 1972 ff.).
- , *Ueber die beste Staatsverfassung*, GS vol. 6/1 (Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog, 1972 ff.).
- , *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, GS vol. 6/1, 19–25 (Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog, 1972 ff.).
- , „*Der hundertste Brief*“, in *Briefe, die neueste Litteratur betreffend 17* (1760), 273–276.
- , *Hundert und erster Brief*, in *Briefe, die neueste Litteratur betreffend 17* (1760), 276–288.
- , *Jerusalem oder die religiöse Macht des Judentums* (Berlin: 1783).
- Michaelis, Johann David, *Einleitung in die Göttlichen Schriften des neuen Bundes* (Göttingen: 1750).
- , „*Briefe von der Schwierigkeit der Religions-Vereinigung*“, in Idem, *Syntagma Commentationum*, (Göttingen: 1759), 121–170.
- , *Dogmatik* (Tübingen: ²1785).
- , *Moral*, ed. Carl Friedrich Stäudlin (Göttingen: 1792).
- Newton, Isaac, *Correspondence*, ed. Herbert Westren Turnbull, vol. 3—1688 bis 1694 (Cambridge: Cambridge UP, 1961).
- , *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*. ed. Ed Dellian (Hamburg: Meiner, 1988).

- Nieremberg, Johannes Eusebius, *Tractatus Theo-Politicus sive Brevis Dilucidatio et Rationale Divinorum Operum* (Graz: 1764) [Erstausgabe Antwerpen 1641].
- Parker, Samuel, *Cogitationes de Deo et Providentia* (London: 1678).
- , *Tentamina physico-theologica* (Oxford: 1669).
- Patzke, Johann Samuel; Rolle, Johann Heinrich, *Abels Tod. Ein Singspiel in zwoen Handlungen*, bearbeitet von Friedrich G. Klopstock (Salzburg, 1778).
- Patzke, Samuel, *Predigten über die Evangelien durch das ganze Jahr. Vom Advent bis Ostern*, 2 vols. (Magdeburg: 1774–1775).
- , *Lieder und Erzählungen* (Halle: 1752).
- , *Musikalische Gedichte* (Magdeburg et Leipzig: 1780).
- , *Nichts von ohngefähr*, Theil 2 (Magdeburg et al.: 1763).
- , *Die Dichterin Lesbia* (Altona: 1754).
- , *Briefe vom Verfasser des Greises* (Frankfurt et al.: 1767).
- Philanthropinum Dessau. Mikrofiches* (Erlangen: Harald Fischer Verlag, 1999).
- Preu, Georg Michael, *Versuch einer Sismotheologie* (Nördlingen: 1772).
- Reimarus, Hermann Samuel, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Hamburg: 61791).
- Richer, Adrien, *Grosse Begebenheiten aus kleinen Ursachen. Ein historischer Versuch* (Riga et Leipzig: 21771).
- Rosenmüller, Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend (...) Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Herrn Prof. Kants die Auslegung der Bibel betreffend*, (Erlangen: 1794).
- Rousseau, Jean Jacques, *Briefe vom Berge (Lettres écrites de la Montagne)*, in Idem, *Schriften*, ed. Henning Ritter, 2 vols. (Hamburg: Ullstein, 1978).
- , *Emil oder Über die Erziehung. Übersetzt von Hermann Denhardt*, vol. 2 (Leipzig: Reclam, o.J.)
- Rüdiger, Andreas, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem ducens* (Frankfurt: 1716).
- Schlözer, August Ludwig, *Vorstellung der Universal-Historie (1772/73)*, ed. Horst Walter (Waltrop: Spenner, 1997).
- Sherlock, William, *Buch von der Vorsehung Gottes* (Hamburg: 1726).
- Simon Jordan, *Das große Welt-betrügende Nichts oder die heutige Hexerey und Zauberkunst. In 2 Büchern von Ardoino Ubbidente dell'Osa [Pseudonym] entworfen* (Würzburg: 1761).
- Speer, Michael, *Assertiones philosophicae de creatione* (Dillingen: 1628).
- Spalding, Johann Joachim, *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, ed. Wolfgang Erich Müller (Waltrop: Spenner, 1997).
- Sander, Heinrich, *Zur Naturgeschichte des Ruffolken oder Gadusloti* (Karlsruhe: 1778)
- , *Vom Einhorn: besonders vom Einhorn in der Bibel. Bei Gelegenheit der öffentlichen Reden im Gymnasium den 23. Jul. 1779* (Karlsruhe: 1779).
- , *Das Buch Job: zum allgemeinen Gebrauche* (Leipzig: 1780).
- , *Über die Kunstsprache der Naturforscher* (Basel: 1781); *Predigt vom Gebet der Christen* (Wien: 1782).
- , *Kleine Schriften*, 2 vols. (Dessau: 1784–1785).

- , *Beschreibung seiner Reisen durch Frankreich, die Niederlande, Holland, Deutschland und Italien: in Beziehung auf Menschenkenntnis, Industrie, Litteratur und Naturkunde insonderheit*, 2 vols. (Leipzig: 1783–1784).
- , *Über das Große und Schöne in der Natur*, 2 vols. (Leipzig: 1784).
- , *Predigten für alle Stände*, 2 vols. (Leipzig: 1783).
- , *Erbauungsbuch zur Beförderung wahrer Glückseligkeit* (Leipzig: 1785).
- , *Sanders Reise nach Constanz am Bodensee und nach Schaffhausen zum Rheinfall* (Berlin: 1781).
- , *Sanders Lustreise von Carlsruhe nach Speier* (Berlin: 1781).
- , *Sanders Reise nach S. Blasien* (Berlin: 1781).
- , *Öconomische Naturgeschichte, fortgesetzt von Johann Christoph Fabricius und F.G. Leonhardi*, 5 vols. (Leipzig: 1782–1803).
- , *Von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur* (Karlsruhe: 1778).
- , *Ueber Natur und Religion für die Liebhaber und Anbeter Gottes*, 2 vols. (Leipzig: 1779/80).
- , *Nichts von Ohngefähr* (Leipzig: 1780/81).
- , *Gott, seine Größe, Weisheit und Güte aus der Natur* (Leipzig: 1780).
- , *Ueber die Vorsehung vol. 1*, (Frankfurt et Leipzig: ³1795).
- Sozinus, Faustus, „Praelectiones Theologicae,“ in Andreas Wiszowaty (ed.), *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, vol. 1 (Amsterdam: 1656).
- Stapfer, Johann Friedrich, *A Ω Dissertatio historico-theologica Exhibens fontes & connexionum errorum [...]* (Bern: 1735).
- , *Grundlegung zur wahren Religion*, vol. 1 (Zürich: ²1751).
- , *Grundlegung zur wahren Religion*, vol. 3 (Zürich: ³1757).
- , *Grundlegung zur wahren Religion*, vol. 4 (Zürich: ³1758).
- , *Institutiones Theologiae Polemicae Universae Ordine Scientifico Dispositae*, 5 vols. (Zürich: 1743–1747).
- Stäudlin, Carl Friedrich, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*, vol. 2 (Göttingen: 1811).
- Stattler, Benedikt, *Theologia Christiana Theoretica*, vol. 1 (Ingolstadt: 1776).
- Süssmilch, Johann Peter, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben* (Berlin: ³1765).
- Suarez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae* (Paris: Vivès, 1866).
- Teichmeyer, Hermann Friedrich, *Institutiones chemiae dogmaticae et experimentalis in quibus chemicorum principia instrumenta, operationes et producta simulque analyses trium regnorum succinta methodo traduntur in usum auditorii sui cum figuris aeneis et indicibus* (Jena: 1729).
- Ulrich, Johann August Heinrich, *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften* (Jena: 1772).
- Vico, Giovanni Batista, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, ed. Vittorio Hösle, 2 vols. (Hamburg: Meiner, 1990).
- Walch, Johann Georg, *Bibliotheca theologica selecta*, vol. 1 (Jena: 1757).
- , „Vis Elastica,“ in Idem, *Philosophisches Lexikon*, vol. 2 (Leipzig: 1775), 973–974.
- Will, Georg Andreas, *Dissertatio de annihilatione aeternis afflicto cruciatibus haud detestanda* (Altdorf: 1775).
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*,

- auch allen Dingen überhaupt (= *Deutsche Metaphysik*), *Christian Wolff-Gesammelte Werke* Abt. I vol. 2 (Hildesheim: Olms, 1983).
- , *Der Vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen (= Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik)*, *Christian Wolff-Gesammelte Werke, Abt. I vol. 3* (Hildesheim: Olms, 1983).
- , *Natürliche Gottesgelahrheit I.2*, *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. I vol. 23/3* (Hildesheim: Olms, 1995).
- , *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge (= Deutsche Teleologie)*, *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. I vol. 7* (Hildesheim: Olms, 1988).
- , *Theologiae Naturalis I.2*, *Christian Wolff-Gesammelte Werke Abt. II, vol. 7.2* (Hildesheim: Olms, 1978).
- Wyclif, John, *De ente librorum duorum excerpta*, ed. Michael H. Dziewicki (London: 1909).
- Zedler, Johann Heinrich, „Vorsehung Gottes,“ in Idem, *Großes vollständiges Universalexikon aller Wissenschaften und Künste*, vol. 50 (Leipzig, Halle: 1746), 1124–1218.
- Zollikofer, Georg Joachim, *Einige Betrachtungen über das Übel in der Welt* (Leipzig: 1784).

Sekundärliteratur

- Adams, Robert Merrihew, „Must God Create the Best?,“ *Philosophical Review* 18 (1972): 317–332.
- Adickes, Erich, *Kant als Naturforscher*, 2 vols. (Berlin: De Gruyter, 1925).
- Adler, Hans, „Die Bestimmung des Menschen. Spaldings Schrift als Ausgangspunkt einer offenen Anthropologie,“ *Das Achtzehnte Jahrhundert* 18 (1994): 125–137.
- Ahnert, Thomas, „Newtonianism in early Enlightenment Germany, c. 1720 to 1750: metaphysics and the critique of dogmatic philosophy,“ *Studies in History and Philosophy of Science A* 35 (2004): 471–491.
- Aichele, Alexander, „Die Grundlegung einer Hermeneutik des Kunstwerks. Zum Verhältnis von metaphysischer und ästhetischer Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten,“ *Studia Leibnitiana* 31 (1999): 82–90.
- Albano, Maevae Edith, *Vico and Providence* (New York: P. Lang, 1986).
- Albrecht, Michael et al. (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Tübingen: Niemeyer, 1994).
- Alexander, Gerhard, „Moses Mendelssohn und Herrn Samuel Reimarus,“ in Idem, ed., *Judentum im Zeitalter der Aufklärung* (Bremen: Jacobi, 1977), 187–209.
- , „Wie kam Lessing zur Handschrift der Wolfenbütteler Fragmente?,“ *Philobiblion* 16 (1972): 160–172.
- Allerhand, Jacob, *Das Judentum in der Aufklärung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1980).
- Altmann, Alexander, „Moses Mendelssohns proofs for the existence of god,“ *Mendelssohn-Studien* 2 (1975): 9–30.

- Amaladass, Anand, „Leibniz on Divine Foreknowledge and Human Freedom,“ in: Amaladass, Anand (ed.), *Essays on Leibniz* (Madras: 1997), 85–104.
- Arana, Juan, „El debate sobre la teología física en el siglo XVIII,“ *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 198 (1994): 419–434.
- Arkush, Allan, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany: 1994).
- Arp, Robert, „Hume’s mitigated skepticism and the design argument,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998): 539–558.
- Assunto, Rosario et al. (eds.), *Aesthetica bina. Baumgarten e Burke* (Palermo: 1986).
- Aston, Nigel, *Religion and Revolution in France 1780–1804* (Washington: Catholic University of America Press, 2000).
- Attfield, Robin, „Rousseau, Clarke, Butler and Critiques of Deism,“ *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004): 429–443.
- Austin, William, „Isaac Newton on Science and Religion,“ *Journal of the History of Ideas* 31 (1970), 521–542.
- Auer, Johann, *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi und seiner Kirche* (Regensburg: F. Pustet, 1972).
- Bahr, Petra, *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- Bal, Karol, „Aufklärung und Religion bei Mendelssohn, Kant und dem jungen Hegel,“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 27 (1979): 1248–1257.
- Baltes, Matthias, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen*, 2 vols. (Leiden, New York, Köln: Brill, 1976–1978).
- Basinger, David, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment* (Aldershot: Ashgate, 2002).
- Barril, Thomas, „A Fresh Defense of Leibniz’ Concept of ‚Human Freedom‘,“ *Southwest Philosophy Review* 15 (1999), 125–135.
- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik III/1* (Zürich, Theologischer Verlag, 1950).
- , *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 2 vols. (Hamburg: Siebenstern, 1975).
- Barth, Hans-Martin, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).
- Bartuschat, Wolfgang, „Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant,“ in Pleines, Jürgen-Eckhardt (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, 98–112.
- Barnett, Steven J., *Religion and Enlightenment. The Myths of Modernity* (Manchester et New York: Manchester UP / Palgrave, 2003).
- Bauer, Emmanuel J., *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg* (Innsbruck, Wien: Tyrolia 1996).
- Baur, Franz, *Malebranches Christologie als Antwort auf die neuzeitliche Problematik von Natur und Gnade* (St. Ottilien: EOS, 2000).
- Baeumler, Alfred, *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und ihre Systematik*, vol. 1 (Halle: 1923).
- Becker, Philipp August, „Gottsched, Bayle und die Enzyklopädie,“ *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig* 12 (1927): 94–108.
- Beer, Theobald, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 21980).

- Behrens, Rudolf, *Umstrittene Theodizee, erzählte Kontingenz. Die Krise teleologischer Weltdeutung und der französische Roman 1670–1770* (Tübingen: Niemeyer 1994).
- Beilby, James (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca: Cornell UP, 2002).
- Benjamins, Hendrik, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origines* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994).
- Behe, Michael J. et al. (eds.), *Science and Evidence for Design in the Universe* (San Francisco: Ignatius Press, 2001).
- Behm Johannes, „πρνοοῶ“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Georg Kittel, vol. 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 1966), 1004–1011.
- Beilby, James K. (ed.), *Naturalism Defeated?* (Ithaca: Cornell UP, 2002).
- Bergmann, Ernst, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A.G. Baumgarten und G.F. Meier* (Leipzig: 1911).
- Bergjan, Silke Petra, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der „Pronoia“ Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche* (Berlin, New York: De Gruyter, 2002).
- Bernardini, Paolo, „The Hermes case: the German enlightenment vs. the conservative Lutheran church and the debate on religious tolerance in Prussia 1771–1777,“ in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 34 (1998), 477–497.
- Bernhardt, Reinhold, *Was heißt Handeln Gottes. Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung* (Gütersloh: Kaiser, 1999)
- Bertman, Martin A., „Kant's orientation,“ *History of European Ideas* 28 (2002): 263–280.
- Beutel, Albrecht, „Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen hallesem Pietismus und Aufklärungsphilosophie,“ in Köpf, Ulrich (ed.), *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. FS Rolf Schäfer*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 159–202.
- , „Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt,“ *Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 100 (2002): 119–144.
- Beyreuther, Erich, *Die große Zünzendorf-Trilogie*, 3 vols. (Marburg: Francke, 1988).
- Bissinger, Anton, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs* (Bonn: Bouvier, 1970).
- Blandino, Giovanni, „The dispute ‚De auxiliis‘. A new attempt at a solution,“ *Euntes docete* 53 (2000): 193–196.
- Blum, Paul Richard, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit* (Stuttgart: Steiner, 1998).
- Bohatec, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1938).
- Bohlen, Stephanie, *Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003).
- Bommersheim, Paul, „Der 4fache Sinn der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen,“ *Kant-Studien* 32 (1927): 290–309.

- Bonk, Siegmund, „George Berkeleys Nachweis einer göttlichen Vorsehung,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39 (1997): 176–190.
- Bost Hubert, „Bayle ‚stratonicien‘? À propos d’un livre récent,“ *Études théologiques et religieuses* 76 (2001): 407–411.
- Bost, Hubert, „La superstition pire que l’athéisme? Quelques réactions aux paradoxes de Bayle dans l’Europe protestante au XVIIIe siècle,“ in Prunier, Clotilde (ed.), *Foi et raison dans l’Europe des Lumières* (Montpellier: Publications de l’Université Paul-Valéry, 2002), 17–45.
- Bots, Hans (ed.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le „Dictionnaire historique et critique“ de Pierre Bayle. Actes du colloque international Nimègue Octobre 1996* (Amsterdam & Maarssen: APA–Holland University Press, 1998).
- Boulter, Stephen, „Hume on Induction: A Genuine Problem or Theology’s Trojan Horse?,“ *Philosophy. Journal of the Royal Institute for Philosophy* 77 (2002): 67–86.
- Bourel, Dominique, „Die Kontroverse zwischen Lessing und Mendelssohn um die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Leibniz,“ in Schulz, Günter (ed.), *Lessing und der Kreis seiner Freunde* (Heidelberg: L. Schneider, 1985), 33–50.
- , „Spinosa et Mendelssohn,“ *Revue Métaphysique et Morale* 93 (1988): 208–214.
- Boyd, Gregory A., *God of the Possible* (Downers Grove: Intervarsity, 2001).
- Brachtendorf, Johannes, „Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee,“ *Kant-Studien* 93 (2002): 57–83.
- Brahami, Frédéric, „Le Dieu de Pierre Bayle,“ in Laux, Henri et Salin, Dominique (eds.), *Dieu au XVIIe siècle. Crises et renouvellements du discours. Une approche interdisciplinaire* (Paris: Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2002), 67–83.
- Brandt, Reinhard, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘,“ in Idem et Werner Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen* (Hamburg: Meiner, 1987), 31–78.
- , „Rousseau und Kants ‚Ich denke‘,“ in Idem et al. (eds.), *Autographen, Dokumente und Berichte zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* (Hamburg: Meiner, 1994), 1–18.
- , „Beobachtungen zum Erhabenen bei Kant und Hegel,“ in C. Fricke et al. (ed.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag* (Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Holzboog, 1995), 215–228.
- , „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwidersprechlich die Republik?,“ *Kant-Studien* 88 (1997): 219–237.
- , *Kommentar zu Kants Anthropologie* (Hamburg: Meiner, 1999).
- Brecht, Martin et Lehmann, Hartmut (eds.), *Geschichte des Pietismus*, 4 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993–2004).
- Breil, Reinhold, *Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur. Thomas von Aquin–Duns Scotus–Leibniz–Wolff–Kant* (Kevalaer: Butzon & Bercker, 2000).
- Briese, Olaf, „Ethik der Endlichkeit. Zum Verweisungscharakter des Erhabenen bei Kant,“ *Kant-Studien* 87 (1996): 325–347.
- Breuning, Wilhelm (ed.), *Seele—Problembegriff christlicher Eschatologie* (Freiburg et al.: Herder, 1986).

- Bron, Bernhard, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975).
- Brown, Stuart, „The Regularization of Providence in Post-Cartesian Philosophy,“ in Robert Crocker (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, (Dordrecht et al.: Kluwer Academic Publishers, 2001), 1–16.
- Bruch, Richard, „Mendelssohns ‚Jerusalem‘. Ein jüdischer Beitrag zur religiösen Toleranz in der Aufklärungszeit,“ *Theologie und Glaube* 76 (1986): 252ff.
- Brümmer, Vincent, *Was tun wir, wenn wir beten?* (Marburg: Elwert, 1985).
- Buckle, Stephen, „Marvels, Miracles, and Mundane Order: Hume’s Critique of Religion in ‚An Enquiry Concerning Human Understanding‘,“ *Australasian Journal of Philosophy* 79 (2001): 1–31.
- Budzik, Stanislaw, „Bestätigt die Evolutionstheorie die kirchliche Erbsündenlehre? Das Modell von Raymund Schwager,“ *Analecta Cracoviensia* 33 (2001): 357–367.
- Bultmann, Christoph, „Creation at the Beginning of History. Johann Gottfried Herder’s Interpretation of Genesis 1,“ *Journal for the study of the Old Testament* 68 (1995): 23–32.
- , *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).
- Bums, William E., *An Age of Wonders: Prodigies, Politics and Providence in England 1657–1727* (New York, Manchester: Manchester UP, 2002).
- Burrell David, „Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil,“ *Religious Studies* 20 (1984): 335–351.
- , *Faith and Freedom* (Oxford: Blackwell, 2004).
- Büttner, Manfred (ed.), *Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant* (Paderborn: Schöningh, 1979).
- , (ed.), *Zur Entwicklung der Geographie vom Mittelalter bis zu Carl Ritter*, vol. 1–3 (Paderborn: Schöningh, 1982).
- , *Die Geographia Generalis vor Varenius. Geographisches Weltbild und Providentiallehre* (Wiesbaden: 1973).
- , „Kant and the Physico-Theological Consideration of the Geographical Facts,“ in Idem et Anne Bäumer (eds.), *Science and Religion / Wissenschaft und Religion* (Bochum: 1989), 82–92.
- , „Kant und die Überwindung der physikotheologischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten,“ *Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie* 29 (1975): 162–166.
- , *Regiert Gott die Welt? Vorsehung Gottes und Geographie. Studien zur Providentiallehre bei Zwingli und Melancthon* (Stuttgart: 1975).
- , „Zum Gegenüber von Naturwissenschaften (insbesondere Geographie) und Theologie im 18. Jahrhundert. Der Kampf um die Providentiallehre innerhalb des Wolffschen Streitens,“ *Philosophia Naturalis* 14 (1973): 95–123.
- Barr, Stephen, *Ancient Faith and Modern Physics* (Notre Dame: Notre Dame UP, 2003).
- Burkhardt, Hans, „Modalities in language, thought and reality in Leibniz, Descartes and Crusius,“ *Synthese* 75 (1988): 183–215.

- Byrne, James M., *Religion and the Enlightenment From Descartes to Kant* (Westminster: Knox, 1996).
- Byrne, Peter, *God and Realism* (Aldershot: Ashgate, 2003).
- Casper, Bernhard, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Freiburg: Herder, 1998).
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert* (Paris: 1939).
- , *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21962).
- , *Die Philosophie der Aufklärung* (Hamburg: Meiner 1998).
- Casula, Mario, „Die Beziehungen Wolff-Thomas-Carbo in der *Metaphysica Latina*. Zur Quellengeschichte der Thomas-Rezeption bei Christian Wolff,“ *Studia Leibnitiana* 11 (1979): 98–123.
- Céard, Jean, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVIe siècle* (Genf: Droz; Paris: Champion, 21996).
- Ceynowa, Klaus, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers „Philosophie des Als Ob“* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993).
- Cheneval, Francis, „Auseinandersetzungen um die *civitas maxima* in der Nachfolge Christian Wolffs,“ *Studia Leibnitiana* 33 (2001): 125–144.
- Christ, Kurt, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988).
- Crisitofolini, P.: „La Providence comme universel fantastique,“ in Pineri, R. (ed.), *Présence de Vico, Présence de Vico* (Montpellier: 1996), 183–198.
- Ciafardone, Raffaele, „Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasiaus und Crusius mit Beziehung auf Kant,“ *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 127–135.
- Clark, Jonathan, „Providence, Predestination and Progress: Or, did the Enlightenment fail?,“ *Albion* 35 (2003): 559–589.
- Coffey, David, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God* (New York et Oxford: Oxford UP, 1999).
- Cohen, Bernard et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (Cambridge: Cambridge UP, 2002).
- Courtine, Jean-François, „Realitas,“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), 178–185.
- Corr, Charles, „The Existence of God, Natural Theology and Christian Wolff,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 4 (1973): 105–118.
- , „Christian Wolff and Leibniz,“ *Journal of the History of Ideas* 36 (1975): 41–262.
- Cosmann, Peggy, „Neubelebung und Überbietung socinianischer und deistischer Interpretamente im ‚geistlichen Antisemitismus‘,“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 52 (2000): 210–242.
- Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden et al.: Brill 1988).
- , „No Other Name‘. A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ,“ *Faith and Philosophy* 6 (1989): 172–178.
- , „Talbot's Universalism,“ *Religious Studies* 27 (1991): 297–308.
- Crocker, Robert, „Henry More and the Preexistence of the Soul,“ Crocker,

- Robert (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 76–96.
- Dalferth, Ingolf U. et Stoellger, Philipp (eds.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- Daston, Lorraine et Park, Katherine, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750* [engl.: *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*] (Berlin: Eichborn, 2001).
- Davies, Horton, *The Vigilant God: Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth* (New York et al.: Lang, 1992).
- Delekat, Friedrich, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 2¹⁹⁶⁶).
- Dembski, William A., *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design* (Downers Grove: Intervarsity, 2001).
- , et Ruse, Michael (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Despland, Michael, *Kant on History and Religion* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973).
- DeWeese, Garret J., *God and the Nature of Time* (Aldershot: Ashgate, 2004).
- Deuser, Hermann, „Vorsehung. Systematisch-theologisch,“ *Theologische Realenzyklopädie* vol. 35 (Berlin: De Gruyter 2003), 302–323.
- Dingel, Irene, „Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Pierre Bayles Historisch-kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen,“ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999): 229–246.
- di Madonna, Luigi Catalda, „Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Christian Wolff,“ *Studia Leibnitiana* 19 (1987): 2–40.
- Dippel, Horst (ed.), *Georg-Forster-Studien* (Kassel: Kassel University Press, 1994 ff.)
- Dörflinger, Bernd, *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik* (Bonn: Bouvier, 1988).
- , *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants* (Berlin: De Gruyter, 2000).
- Dobbs, Betty J.T., *The Foundations of Newton's Alchemy or 'The Hunting of the Greene Lyon'* (Cambridge: Cambridge UP, 1975).
- , „Newton's alchemy and his theory of matter,“ *Isis* 73 (1982): 511–528.
- , „Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton,“ *Wolfenbütteler Forschungen* 32 (1986): 137–150.
- , „Alchemical Death & Resurrection. The Significance of Alchemy in the Age of Newton,“ in McKnight, Stephen (ed.), *Science, Pseudo-Science, and Utopianism in Early Modern Thought* (Columbia et London: University of Missouri Press, 1992), 55–87.
- Dohmen, Christoph, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988; 2¹⁹⁹⁷).
- Doyle, John, „Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions. A Seventeenth Century Debate about Impossible Objects,“ *The Review of Metaphysics* 48 (1995): 771–808.
- Dupré, Louis, „Kant's Theory of History and Progress,“ *Review of Metaphysics* 51 (1998): 813–828.

- , *A Dubious Heritage, Studies in the Philosophy of Religion after Kant* (New Haven: Yale UP, 1977).
- Duque, Félix, „Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant,“ *Kant-Studien* 75 (1984): 381–397.
- Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (Bonn: Bouvier, 1968).
- , „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie,“ *Kant-Studien* 62 (1971): 5–42.
- Earman, John, *Hume's Abject Failure—The Argument Against Miracles* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Ecole, Jean, „Les Preuves Wolffiennes de l'existence de Dieu,“ *Archives de Philosophie* 21 (1979), 381–396.
- , „La Critique Wolffienne du Spinozisme,“ *Archives de Philosophie* 46 (1983): 553–567.
- , *La métaphysique de Christian Wolff* (Hildesheim: Olms, 1990).
- , „War Christian Wolff ein Leibnizianer?,“ *Aufklärung* 10 (1998): 29–45.
- Emerton, Norma, *The Scientific Reinterpretation of Form* (Ithaca: Cornell UP, 1984).
- English, John C., „John Hutchinson's Critique of Newtonian Heterodoxy,“ *Church History* 68 (1999), 581–597.
- Erlin, Matt, „Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn's Philosophy of History,“ *Journal of the History of Ideas* 63 (2002): 83–104.
- Essen, Georg, „Vorsehung. Theologie- und dogmengeschichtlich,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche* vol. 10 (Freiburg et al.: Herder, 2001), 897–899.
- Esposito, Costantino „Introduzione,“ in Immanuel Kant, *Lezioni di filosofia della religione* (Napoli: 1988), 11–31.
- Ewinkel, Irene, *De monstis. Deutung und Funktion von Wundergeburten im Deutschland des 16. Jahrhunderts* (Tübingen: Niemeyer, 1995).
- Exner, Johann, *Beckmann, der Begründer der technologischen Wissenschaften* (Wien: 1878).
- Falkenburg, Brigitte, *Kants Kosmologie* (Frankfurt: Klostermann, 2000).
- Feher, Marta, „The Role of Metaphor and Analogy in the Birth of the Principle of Least Action of Maupertuis (1698–1759),“ *International Studies in the Philosophy of Science* 2 (1988): 175–188.
- Fehr, James, *„Ein wunderlicher nexus rerum“. Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz* (Hildesheim: Olms, 2005).
- Feiereis, Konrad, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Leipzig: Benno, 1965).
- Ferrandi, Michel, „Hume et Kant. Métaphysique et causalité,“ *Nova et vetera* 77 (2002): 75–89.
- Figala, K., „Die Masseinheit des spezifischen Gewichts in Isaac Newtons Alchemie und Chemie,“ in Witthöft, Harald et al. (Hg.), *Die historische Metrologie in den Wissenschaften* (St. Katharinen: 1986), 39–61.
- Fischer, Norbert, „Der formale Grund der bösen Tat: Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants,“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988): 18–44.
- , (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004).
- , (ed.), *Kant und der Katholizismus* (Freiburg: Heder, 2005).

- Finster, Reinhard, „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant,“ *Studia Leibnitiana* 14 (1982): 266–277.
- , „Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff,“ *Studia Leibnitiana* 18 (1986): 72–82.
- Flasch Kurt, *Augustin. Eine Einführung in sein Denken* (Stuttgart et al.: Reclam, 2003).
- Flogaus, Reinhard, „Einig in Sachen Theosis und Synergie?,“ *Kerygma und Dogma* 42 (1996): 225–243.
- Force, James et Popkin, Richard (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology* (Dordrecht: Kluwer, 1990).
- , „Hume and the Relation of Science to Religion among Certain Members of the Royal Society,“ *Journal of the History of Ideas* 45 (1984): 517–536.
- , „Newton's Theocentric Cosmogony and Hume's Cometary 'Seeds',“ in Crocker, Robert (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 159–179.
- , „The Language of God and the Royal Society at the Turn of the Seventeenth Century,“ *History of European Ideas* 2 (1981): 221–235.
- Frangsmayr, Tore, „Christian Wolffs Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century,“ *Journal of the History of Ideas* 36 (1975): 653–668
- Frank, Günter, „Zu den Anfängen des Deismus,“ *Theologie und Philosophie* 72 (1997): 216–230.
- , *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003)
- Freddoso, Alfred, „God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough,“ *Philosophical Perspectives* 5 (1991): 553–585.
- , „The 'Openness of God'. A Reply to William Hasker,“ *Christian Scholar's Review* 28 (1998): 140ff.
- Freudiger, Jürg, „Kants Schlußstein—Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet,“ *Kant-Studien* 87 (1996): 423–435.
- Fröhlich, Günter, „Der empirische Glaube. Zur Kritik eines einseitigen Wissenschaftsverständnisses,“ *Glaube und Denken* 13 (2000): 149–167.
- Fullenwider, Henry F., „Die Kritik der deutschen Jesuiten an dem lakonischen Stil des Justus Lipsius im Zusammenhang der jesuitischen Argutia-Bewegung,“ *Rhetorica* 2 (1984): 55–62.
- Gannssle, Gregory et al. (eds.), *God and Time* (Oxford et al.: Oxford UP, 2002).
- Garber, Jörn (ed.), *Wahrnehmung-Konstruktion-Text. Bilder des Wirklichen im Werk Georg Forsters* (Tübingen: Niemeyer, 2000).
- Garcia, Hugues, „'Le fossé répugnant que je ne puis franchir'. Remarques sur quelques résonances contemporaines d'un opuscule théologique de G.E. Lessing,“ *Positions luthériennes* 46 (1998): 7–19.
- Gaskill, Malcolm, „The Displacement of Providence: Policing and Prosecution in 17th and 18th Century England,“ *Continuity and Change* 2 (1996): 341–375.
- Gause, Fritz et Lebuhn, Jürgen, *Kant und Königsberg bis heute* (Rautenberg: Leer, 1989).
- Gawlick, Günter, „Christian Wolff und der Deismus,“ in Schneiders, Werner (ed.), *Christian Wolff (1679–1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung* (Hamburg: Meiner, 1979 u. 1986), 139–147.

- Gebler, Fred, *Die Gottesvorstellungen in der frühen Theologie Immanuel Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990).
- Gérard, Alain (ed.), *Christianisme et Vendée. La création au XIXe d'un foyer du catholicisme* (La Roche-sur-Yon: Centre vendéen de recherches historiques, 2000).
- Ginsborg, Hannah, „Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes,“ in Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, 231–258.
- Goldenbaum, Ursula, „Moses Mendelssohn wider die Plagegeister der Vernunft,“ in Förster, Wolfgang (ed.), *Aufklärung in Berlin* (Berlin: Akademie Verlag, 1989), 316–338.
- Gourevitch, Victor, „Rousseau on Providence,“ *Review of Metaphysics* 53 (2000): 565–611.
- Graf, Friedrich Wilhelm, „Süßmilch, Johann Peter,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 11 (Nordhausen: Bautz, 1996), 210–231.
- Grabmann, Martin, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (München: 1922).
- Grant, Edward, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge UP, 1981).
- Gregor, Mary J. „Baumgarten's Aesthetica,“ *Review of Metaphysics* 37 (1983): 357–386.
- Gross, Felix (ed.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasianski. Mit einer neuen Einleitung von Rudolf Malter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993).
- Guttman, Julius, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, (Berlin: 1906).
- Guyer, Paul, „Zweck in der Natur. Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?,“ in Heidemann, Dietmar H. et Engelhard, Kristina (eds.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart* (Berlin: De Gruyter, 2004), 383–413.
- , „Organisms and the Unity of Science,“ in Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, 259–281.
- Haagen, Bernhard, „Auf den Spuren Kants in Judtschen. Ein Beitrag zur Lebensgeschichte des Philosophen,“ *Altpreußische Monatsschrift* 48 (1911): 382–411; 528–556.
- Habichler, Alfred, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* (Mainz: Grünewald, 1991)
- Hacker, Paul, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion* (Bonn: Nova et Vetera, 2002).
- Hägglund, Bengt, „De providentia. Zur Gotteslehre im frühen Luthertum,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83 (1986): 356–369.
- Hall, Lindsay, *Swinburne's Hell and Hick's Universalism* (Aldershot: Ashgate, 2003).
- Hammer, Felix, „Newtons Bedeutung für den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie,“ in *Philosophia Naturalis* 20 (1983): 3–13.
- Hanley, Brian J., „Divine Causation and Human Freedom in Aquinas,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998): 99–122.
- Harrison, Peter, „Newtonian Science, Miracles, and the Laws of Nature,“ *Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 531–553.

- , „Scaling the Ladder of Being: Theology and Early Theories of Evolution,“ Crocker, Robert (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, 199–224.
- Hasker, William, *Providence, Evil and the Openness of God* (New York: Routledge 2004).
- , et Basinger, David, *Middle Knowledge. Theory and Application* (Bern, Frankfurt, New York: Peter Lang, 2000).
- Hauke, Manfred, „Solidarität in Christus und Komplizität in Adam. Eine kritische Bilanz zur Erbsündenlehre im französischen Sprachraum,“ *Forum katholische Theologie* 18 (2002): 243–265.
- Hazard, Paul, *Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715* [frz.: *La Crise de la Conscience Européenne*] (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1939).
- Heesch, Matthias, „Kants Wirkung auf Schleiermacher. Eine Studie zur Nachwirkung Kants im frühen 19. Jahrhundert,“ in Thiede, Werner (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft. Kants Religionsphilosophie und die Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 207–230.
- Heimann, P., „Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in 18th Century England,“ *Journal of the History of Ideas* 39 (1978): 271–283.
- Heimsoeth, Heinz, „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich,“ in Idem, *Studien zur Philosophie Kants* vol. 1 (Köln: Universitätsverlag, 1956), 227–257.
- , „Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis,“ in Idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* vol. 2 (Bonn: Bouvier, 1970), 86–108.
- Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein ‚bekannter Unbekannter‘ der Aufklärung in Hamburg* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).
- Herns, Eilert, „Sein und Sollen bei Hume, Kant und Schleiermacher,“ *Marburger Jahrbuch für Theologie* 13 (2001): 39–59.
- Hick, John, *The Rainbow of Faiths* (London: SCM, 1995).
- , *An Interpretation of Religion* (London: SCM, 1989).
- Hill, Lisa, „Adam Ferguson and the Paradox of Progress and Decline,“ *History of Political Thought* 18 (1997): 677–706.
- Hinske, Norbert, „Pierre Teilhard de Chardin und die Lage des Menschen. Zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens,“ *Neue Deutsche Hefte* 86 (1962; März / April): 21–38.
- , (ed.), *Ich handle mit Vernunft. Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung* (Hamburg: Meiner, 1981).
- , „Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant,“ in Albrecht, Michael et al. (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Tübingen: Niemeyer, 1994), 135–156.
- Hirsch, Emmanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* vol. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1960).
- Hirsching, Friedrich Carl Gottlob, „Sander, Heinrich“, *Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen*, vol. 10 (Leipzig: 1807), 99–100.
- Holze, Erhard, *Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz* (Stuttgart: Steiner, 1991).

- Hoonhout, Michael A., „Grounding Providence in the Theology of the Creator. The Exemplarity of Thomas Aquinas,“ *Heythrop Journal* 43 (2002): 1–19.
- Hornig, Gottfried, „Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur,“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980): 221–273.
- Howard-Snyder, Daniel et Moser, Paul (eds.), *Divine Hiddenness. New Essays* (Cambridge: Cambridge UP, 2001).
- Howson, Colin, *Hume's Problem—Induction and the Justification of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant* (München: C.H. Beck, 1983).
- Hübener, Wolfgang, „Praedeterminatio Physica,“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 1216–1225.
- Hürlimann, Martin, „Die Mathematikerfamilie Bernoulli,“ in Idem, (ed.), *Grosse Schweizer* (Zürich: Atlantis, 1942), 112–119.
- Hummel, Herbert, *Blaubeurer Klosterschüler und Seminaristen. Biographische Skizzen aus vier Jahrhunderten* (Stuttgart: 1998), 152–157.
- Hütter, Anton, *Moses Mendelssohn. Philosophie zwischen gemeinem Menschenverstand und unnützer Spekulation* (Cuxhaven: Junghans, 1990).
- Irrlitz, Gerd, „Religion als Symbolform der Moral. Kants Überwindung des Gegensatzes von Orthodoxie und Häresie durch Vermittlung von Vernunftreligion und Offenbarungsreligion,“ *Historia Philosophica* 2 (2004): 35–55.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford UP, 2002).
- Jäger, Theo, *Pierre Bayles Philosophie in der „Réponse aux questions d'un provincial“* (Marburg: Tectum, 2004).
- Jeffner, Anders, *Butler and Hume on Religion* (Stockholm: Bokforlag, 1966).
- Jensen, Bernhard, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant* (München: Fink, 2003).
- Jones, Peter, „Hume's Two Concepts of God,“ in Tweyman, Stanley (ed.), *David Hume Critical Assessments*, vol. 5 (New York: Routledge, 1994), 84–96.
- Jossua, P., „Doute scétique et doute methodique chez Pierre Bayle,“ *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 61 (1977): 221–242; 381–388.
- Kaehler, Klaus E., „Die Ultima Ratio der Naturteleologie bei Kant und ihr Verhältnis zu Leibniz,“ in Pleines, Jürgen (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, 56–68.
- Kaiser, Otto, „Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 11 (1969): 125–138.
- Kanzian, Christian, „Kant und Crusius 1763,“ *Kant-Studien* 84 (1993): 399–407.
- Kapp, Volker, „Argutia-Bewegung,“ in Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 1 (Tübingen: 1992), 991–998.
- Keck, Rudolf W., „Miller, Johann Peter,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 5 (Nordhausen: Bautz, 1993), 1528–1531.
- Kinkel, Steven, *Our dear Mother the Spirit: An investigation of Count Zinzendorf's Theology and Praxis* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1990).

- Kittsteiner, Heinz-Dieter, „Kants Theorie des Geschichtszeichens. Vorläufer und Nachfahren,“ in Idem (ed.), *Geschichtszeichen* (Köln et Wien: Böhlau, 1999), 81–117.
- Kirby, W.J. Torrance, „Stoic and Epicurean? Calvin’s Dialectical Account of Providence in the Institute,“ *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003): 309–322.
- Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993).
- , „Kant, History, and the Idea of Moral Development,“ *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999): 59–80.
- , „Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant’s Philosophy of History,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001): 201–219.
- , „The Conative Character of reason in Kant’s Philosophy“ *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998): 77–97.
- , „Kant, History, and the Idea of Moral Development,“ *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999), 59–80.
- , „Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation,“ *European Journal of Philosophy* 12 (2004): 304–325.
- Klemme, Heiner F., „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikal Bösen zwischen Moral, Religion und Recht,“ Heiner F. Klemme (ed.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis. Festschrift R. Brandt* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999), 125–151.
- Klemperer, Victor, *Geschichte der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, vol. 1 (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954).
- Kreuzer, Siegfried, „Joseph,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 3 (Nordhausen: Bautz, 1992), 661–665.
- Köhler Johannes, „Vorsehung. Antike und Mittelalter,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 1206–1213.
- Knebel, Sven K., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700* (Hamburg: Meiner, 2000).
- , „Necessitas Moralis ad Optimum (I). Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten,“ *Studia Leibnitiana* 23 (1991): 3–24.
- Knothe, Paul, *Sigmund Jakob Baumgarten und seine Stellung in der Aufklärungstheologie, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 10 (1928): 491–536.
- Knox, Ronald, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion (1950)*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2¹⁹⁹⁴).
- , *Christliches Schwärmertum* (Köln et Olten: Hegner, 1957).
- Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (Freiburg: Herder, 1993).
- Koch, Lutz, „Kants Begründung einer kritischen Teleologie,“ in Pleines, Jürgen-Eckhard (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, 113–131.

- Koons, Robert C., „Dual agency. A Thomistic account of providence and human freedom,“ *Philosophia Christi* 4 (2002): 397–410.
- Krauss, Werner, „Gottsched als Übersetzer französischer Werke,“ in: *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein ‚bekannter Unbekannter‘ der Aufklärung in Hamburg* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1973), 66–74.
- Kreiner, Armin, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Freiburg: Herder, 32005).
- Kreimendahl, Lothar, „Kants Kolleg über Rationaltheologie. Fragmente einer bislang unbekanntenen Vorlesungsnachschrift,“ *Kant-Studien* 79 (1988): 318–328.
- , „Bayles Bedeutung für den jungen Hume. Die Quelle der Reflexionen zur Philosophie in Humes ‚Early Memoranda‘,“ *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 84 (2002): 64–83.
- Krolzik, Udo, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988)
- Küschelm, Roman, „Vorsehung. Biblisch,“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10 (Freiburg et al.: Herder, 2001), 895–897.
- Kummer, Christian, *Philosophie der organischen Entwicklung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1996).
- Kuhn, Thomas T., „Spalding, Johann Joachim,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 10 (Nordhausen: Bautz, 1995), 868–870.
- Kusukawa, Sachiko, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancton* (Cambridge: Cambridge UP, 1995)
- Kuzniar, Alice, „Philosophic Chiasm: Generating the Future or Delaying the End?,“ *Eighteenth-Century Studies* 19 (1985), 1–20.
- Laberge, Pierre, *La Théologie Kantienne Précritique* (Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973).
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, 2 vols. (Dordrecht: Kluwer 1963–1964).
- Lacorte, Carmelo, *Kant. Die Versöhnung von Religion und Philosophie* (Berlin: Argument Verlag, 1989).
- Lagree, Jacques, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle* (Paris: J. Vrin, 1991).
- Lang, Margrit, „Heinrich Sander,“ in Heinz Rupp et Carl Ludwig Lang (eds.), *Deutsches Literaturlexikon* vol. 14 (Berlin: Francke, 1992), 24–25.
- Langlois, Claude, „L'inqualifiable et l'inévitable. La déchristianisation révolutionnaire,“ *Archives de sciences sociales des religions* 33 (1988): 25–42.
- Lalla, Sebastian, „Kants ‚Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755)‘,“ *Kant Studien* 94 (2003): 426–453.
- Lawrence, Joseph P., „Radical Evil and Kant's Turn to Religion,“ *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002): 319–335.
- Lehner, Ulrich L., „Geistige Denazifizierung. August Adam über den Nationalsozialismus und seine Kur im Nachkriegsdeutschland,“ *Kirchliche Zeitschichte* 14 (2001): 197–221.
- , „Rezension von Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God*,“ *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 454–458.
- , „Rezension von Hall, *Swinburne's Hell and Hick's Universalism*,“ *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004), 279–282.

- , „Rezension von Du Marsais, *Die wahre Religion oder die Religionsprüfung*,“ *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 306–308.
- , „Alexander Crombie über die Rationalität natürlicher Theologie,“ *Theologie und Philosophie* 79 (2004): 234–244.
- , „Rezension von Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*,“ *Theologie und Philosophie* 80 (2005): 112–115.
- , „Theologia Benedictina ac Kantiana. Zur Kant-Rezeption der Benediktiner Ildefons Schwarz und Ulrich Peutingers,“ in Norbert Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus* (Freiburg: Herder, 2005), 234–261.
- , „Rezension von Gomez Tutor, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*,“ *Theologie und Philosophie* 81 (2006): 105–107.
- , „Rezension von Robinson, *The Storms of Providence*,“ *Theologie und Glaube* 95 (2005), 255–256.
- , et Tacelli, Ronald (eds.), *Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Festgabe zum 75. Geburtstag von Giovanni Sala*, (Nordhausen: Bautz, 2005).
- , „Einleitung“, in Martin Knutzen, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (1747), ed. Ulrich L. Lehner (Nordhausen: Bautz, 2006), I–XLIII.
- Leinsle, Ulrich Gottfried, *Einführung in die scholastische Theologie* (Paderborn et al.: Schöningh, 1995).
- , *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus* (Augsburg: Maro, 1988).
- , „Rüdiger, Andreas,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 8 (Nordhausen: Bautz, 1994), 950–952.
- Lemmens, Willem, „Virtue without Providence. The Ethics of Hume’s Religious Scepticism,“ *Bijdragen* 61 (2000), 85–307.
- Lenfers, Dietmar, *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie* (Köln: Maschinschriftliche Dissertation, 1965).
- Leshem, A., *Newton on Mathematics and Spiritual Purity* (Dordrecht: Kluwer, 2003).
- Lichtenstein, Erich, *Gottscheds Ausgabe von Bayles Dictionnaire* (Heidelberg: 1915).
- Liebing, Heinz, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das philosophische und theologische Denken Georg Bernhard Bilfingers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1961).
- Lindstedt, David, „Kant—Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason,“ *Kant-Studien* 90 (1999): 129–147.
- Litt, Theodor, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (Leipzig: 1930).
- Lodge, Paul et Crowe, Benjamin, „Leibniz, Bayle, and Locke on faith and reason,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002): 575–600.
- Logan, Beryl, „Hume and Kant on knowing the Deity,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998): 133–148.
- Lotti, Brunello, „Scienza e sacra scrittura nel seicento. In margine a una recente raccolta di saggi,“ *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 22 (2002): 305–319.
- Löw, Reinhard, „Teleologische Beurteilung der Natur,“ in Pleines, Jürgen Eckhard (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, 85–97.
- , *Philosophie des Lebendigen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980).

- Löwisch, Dieter-Jürgen, *Immanuel Kant und David Hume's Dialogues concerning natural Religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die „Kritik der reinen Vernunft“* (Bonn: Maschinenschriftliche Dissertation, 1964).
- Lötzsch, Frieder, *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant* (Köln: Böhlau, 1976).
- Ludwig, Bernd, „Will die Natur unwidersprechlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift,“ *Kant-Studien* 88 (1997): 218–228.
- , „Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?,“ *Kant-Studien* 89 (1998): 80–83.
- Lüttgert, Wilhelm, *Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Charakteristik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung und ihres Überwinders Immanuel Kant* (Gütersloh: 21924)
- Lux, Rüdiger, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern* (Leipzig: Benno, 2001).
- MacIntyre, Alasdair, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden* (Hamburg: Rotbuch Verlag, 2001).
- Mahlmann, Theodor, „Stapfer, Johann Friedrich,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 10 (Nordhausen: Bautz, 1995), 1201–1206.
- , „Johann Friedrich Stapfer—ein Schweizer Wolffianer als Apologet des Christentums,“ in Jürgen Stolzenberg et Oliver-Pierre Rudolph, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung—Akten zum Ersten Internationalen Christian-Wolff-Kongress* (Hildesheim: Olms, 2006), [Druck in Vorbereitung].
- Mackiewicz, Wolfgang, *Providenz und Adaption in Deföes „Robinson Crusoe“*. Ein Beitrag zum Problem des pragmatischen Puritanismus (Frankfurt: Lang, 1981).
- Madonna, Luigi Cataldi, „Kant und der Probabilismus der Aufklärung,“ in Norbert Hinske (ed.), *Kant und die Aufklärung* (Hamburg: Meiner, 1993), 25–41.
- Malamud, Martha A., „Writing Original Sin,“ *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 329–360.
- Magdelaine, Michelle et al. (eds.), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse* (Paris / Oxford: Universitäts / The Voltaire Foundation, 1996).
- Magnani, Lorenzo, *Philosophy and Geometry: Theoretical and Historical Issues* (Dordrecht: Kluwer, 2001).
- Makreel, Rudolf, „The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant,“ *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54 (1996): 65–75.
- , „Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology and History,“ in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford UP, 2001), 185–201.
- Malter, Rudolf (ed.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch* (Hamburg: Meiner, 1990).
- Marina, Jacqueline, „Kant on Grace: A Reply to His Critics,“ *Religious Studies* 33 (1997): 379–400.
- Martin, Kingsley, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century. A Study of Political Ideals from Bayle to Condorcet* (New York: Harper & Row 1962).

- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973).
- Mavrodes, George I., „David Hume and the Probability of Miracles,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998): 167–182.
- Maydole, Robert E., „The Modal Third Way,“ *International Journal for the Philosophy of Religion* 47 (2000): 1–28.
- McInerny, Ralph, *Aquinas and Analogy* (Washington: Catholic University of America Press, 1996).
- McMullin, Ernan, „Rezension von Norma Emerton, *The Scientific Reinterpretation of Form*“, *The American Historical Review* 92 (1987): 117–118.
- Metcalf, Thomas, „Omniscience and maximal power,“ *Religious Studies* 40 (2004): 289–306.
- Methuen, Charlotte, „Special Providence and Sixteenth-Century Astronomical Observation: Some Preliminary Reflections,“ *Early Science and Medicine* 4 (1999): 99–113.
- Metzger, Martin, *Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette* (Bonn: 1959).
- Meusel, Johann Georg, „Sander, Johann Heinrich“, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller*, vol. 12 (Leipzig: 1812), 35–37.
- Meyen, Fritz, „Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Abt von Riddagshausen (1709–1789),“ *Braunschweigisches Jahrbuch* 53 (1972): 159–182.
- Meyer, Gerbert, „Actio immanens / transiens,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 76–77.
- Meyer, Jean, *Le despotisme éclairé* (Paris: PUF, 1991).
- Michalson, Gordon, „Moral Regeneration and Divine Aid in Kant,“ *Religious Studies* 25 (1989): 259–270.
- , *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* (Cambridge: Cambridge UP, 1990), 30–51.
- , *Kant and the Problem of God* (London et al.: Blackwell, 1999).
- Midelfort, Erik, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany* (Yale: Yale UP, 2005).
- Monod, Albert, *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802* (Paris: 1916; Genève: Slatkine Reprints 1970).
- Morerod, Charles, „La sécularisation de la providence et du péché originel chez Kant,“ *Nova et Vetera* 23 (1998): 27–49.
- Mossner, Ernest Campbell, „The Religion of David Hume,“ *Journal of the History of Ideas* 39 (1978): 653–663.
- Mounce, Howard, *Hume's Naturalism* (New York: Routledge, 1999).
- Mulholland, Leslie, „Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Problem of Expiation,“ in Rossi, Philip J., et Wreen, Michael (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington: Indiana UP, 1991).
- Müller, Wolfgang Erich, „Einleitung,“ in Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstausgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, ed. Wolfgang Erich Müller (Waltrop: Spenner, 1997).
- Mulsow, Martin et al. (eds.), *Johann Lorenz Mosheim. Theologie zwischen Philologie, Philosophie und Geschichte* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

- , „Asophia philosophorum. Skeptizismus und Frühaufklärung in Deutschland,“ in *Transactions of the Ninth International Congress in the Enlightenment* vol. 1 (Oxford: Oxford UP, 1996), 203–207.
- , *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720* (Hamburg: Meiner 2002), 85–105.
- , et Rohls, Jan, *Socinianism and Arminianism Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden / New York / Köln: Brill 2005).
- Murray, Michael, „Leibniz on Human Freedom and Divine Foreknowledge,“ in Dascal, M. et Yakira, E. (ed.), *Leibniz and Adam* (Tel Aviv/Jerusalem: 1993), 333–344.
- Niemeyer, Hermann, *Die Universität Halle nach ihrem Einfluß auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert [...]* (Halle: 1817).
- Nowak, Kurt, „Epochengrenzen der neuzeitlich-modernen Christentumsge-
schichte. Aufklärung und Französische Revolution,“ *Verkündigung und For-
schung* 47 (2002): 63–81.
- Nusser, Karl-Heinz, „Die Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant,“ in Reinhard Löw (ed.), *OKEIOSIS. Festschrift für Robert Spaemann* (Weinheim: Acta humaniora, 1987), 189–201.
- Ohrstrom, Peter, „Anselm, Ockham and Leibniz on Divine Foreknowledge and Human Freedom,“ *Erkenntnis* 21 (1984): 209–222.
- Oliver, Simon, „Motion According to Aquinas and Newton,“ *Modern-Theology* 17 (2001): 163–199.
- Pailin, David A., „Should Herbert of Cherbury be regarded as a deist?,“ *The Journal of Theological Studies* 51 (2000): 113–149.
- Palmquist, Stephen, „Rezension von Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*,“ *Kant-Studien* 87 (1996): 369–374.
- Paneth, F.A., „Die Erkenntnis des Weltbaus durch Thomas Wright und Immanuel Kant,“ *Kant-Studien* 47 (1955/56): 337–349.
- Parma Christian, *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1971).
- Paolinelli, Marco, „Fisico-Telogia e Principio di Ragion Sufficiente I: Boyle, Maupertuis, Wolff,“ *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 62 (1970): 574–633.
- , „Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff,“ *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 66 (1974): 3–39.
- Pennock, Robert T. (ed.), *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives* (Cambridge, Mass.: MIT 2001).
- Perzäll, Ake, *Der Apriorismus Kants und die „Philosophia pigrorum“* (Göteborg: Göteborgs högskolas årsskrift, 1933).
- Peterson, Robert et Williams, Michael D., *Why I am not an Arminian* (Downers Grove: Intervarsity, 2004).
- Philipp, Wolfgang, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957)
- Piclin, Michel, „De Malebranche à Leibniz,“ *Les Etudes philosophiques* (1971): 77–100.
- Piepmeier, Reiner, *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger* (Freiburg: Alber 1978).
- Pimenta, Pedro, „Sentimento de prazer e consideração teleológica da natureza

- na Crítica do Juízo.“ *Studia Kantiana/Rio de Janeiro* 4 (2002): 137–148.
- Pinnock, Clark, *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).
- Plantinga, Alvin, „Science: Duhemian or Augustinian?“, *Faith and Philosophy* 13 (1996): 368–394.
- Pleines, Jürgen-Eckardt (ed.), *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994).
- Pohlenz, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- Pollmann, Klaus Erich (ed.), *Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789). Beiträge zu einem Colloquium anlässlich seines 200. Todestages* (Braunschweig: Stadtbibliothek Braunschweig, 1991).
- Pons, A., „Prudence and Providence. The Pratica della Scienza nuova and the problem of Theory and practice in Vico“, in Tagliacozzo, Giorgio et Verene, Donald Phillip (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1976), 431–448.
- Pruss, Alexander R., „The Hume-Edwards principle and the cosmological argument“, *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998): 149–165.
- Prunier, Clotilde (ed.), *Foi et raison dans l'Europe des Lumières* (Montpellier: Publications de l'Université Paul-Valéry, 2002).
- Purtill, Richard L., „Miracles: What If They Happen?“, in Swinburne, Richard (ed.), *Miracles* (Oxford: Oxford UP, 1972), 189–205.
- Quinn, Philip L., „Religious diversity and religious toleration“, *International Journal for Philosophy of Religion* 50 (2001): 57–80.
- Ramelow, Tilman, *Gott, Freiheit, Weltwahl. Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)* (Leiden, New York, Köln: Brill 1997).
- Rahner, Karl, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. Methode und Struktur des Traktats ‚De Deo Trino‘“, in Feiner, Johannes et Löhrer, Magnus (eds.), *Mysterium salutis*, vol. 2 (Einsiedeln: Benziger, 1965), 317–347.
- Raupp, Werner, „Semler, Johann Salomo“, *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 14 (Nordhausen: Bautz 1998), 1444–1473.
- Rauscher, Frederick, „The Nature of ‚Wholly Empirical History‘“, in Gerhardt, Volker et al. (ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 4 (Berlin: De Gruyter, 2001), 44–51.
- Read, Rupert (ed.), *The New Hume Debate* (New York et al.: Routledge, 2000).
- Redmann, Horst-Günter, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962).
- Rescher, Nikolaus, *Leibniz. An Introduction to his Philosophy* (New York, Oxford: Oxford UP, 1979).
- , *Leibniz's Metaphysics of Nature* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981).
- Ricken, Friedo, *Philosophie der Antike* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993).
- , et Baumgartner, Hans Michael (eds.), *Kant über Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992).

- Riedel, Manfred, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
- , „Einleitung,“ in: *Immanuel Kant—Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam, 1999).
- Riley, Patrick, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton: Princeton UP, 1986).
- Robinson, Michael, *The Storms of Providence. Navigating the Waters of Calvinism, Arminianism and Open Theism* (Washington: University of America Press, 2003).
- Robles, Jose A., „Filosofia natural y religion. Los casos de Newton, Boyle y Berkeley,“ *Revista Patagonica de Filosofia* 2 (2001): 43–56.
- Rogers, G.A., „The Basis of Belief: Philosophy, Science and Religion in 17th Century England,“ *History of European Ideas* 6 (1985): 19–40.
- Rohbeck, Johannes, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts* (Frankfurt/New York: Campus, 1987).
- Rosales, Alberto, „Zur teleologischen Grundlage der transzendentalen Deduktion der Kategorien“ *Kant-Studien* 80 (1989): 377–404.
- Rose, Paul L., *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton: Princeton UP, 1990).
- Rosikat, Karl August, *Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie* (Königsberg: Hartung, 1901).
- Ross, James F., „Aquinas on Annihilation,“ in John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy* (Washington: Catholic University of America Press, 1987), 177–199.
- Rossi, Philip J., et Wreen, Michael (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (Bloomington: Indiana UP, 1991).
- Röd, Wolfgang, *Benedictus de Spinoza* (Stuttgart: Reclam, 2002).
- Ruse, Michael, *Darwin and Design. Does Evolution Have a Purpose?* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2003).
- Russell, Paul, „Butler's 'Future State' and Hume's 'Guide of Life',“ *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004): 425–448.
- Russo, Francois, „Theologie naturelle et secularisation de la science au 18eme siecle,“ *Recherches de science religieuse* 66 (1978): 27–62.
- Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* (Berlin et New York: De Gruyter, 1989).
- , „Der moralische Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der kantischen Fassung,“ in *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses 1990, vol.2* (Bonn et Berlin: Bouvier, 1991), 295–304.
- , *Kant über die menschliche Vernunft* (Weilheim-Bierbronnen: Gustav Siewerth Akademie, 1993).
- , „Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit Richard Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie,“ *Theologie und Philosophie* 56 (1981): 92–110.
- , *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).
- , „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethi-

- schem gemeinen Wesen“, in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 225–264.
- , *Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Festgabe zum 75. Geburtstag*, ed. Lehner, Ulrich et Tacelli, Ronald (Nordhausen: Bautz, 2005).
- , „Wohlverhalten und Wohlergehen. Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants“, in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, ed. Ulrich L. Lehner et Ronald K. Tacelli (Nordhausen, Bautz, 2005), 385–451.
- , „Kants Agnostizismus. Hindernis im Wissen und Glauben“, in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, ed. Ulrich L. Lehner et Ronald K. Tacelli (Nordhausen, Bautz, 2005), 223–242.
- , „Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift“, in Idem, *Kant, Lonergan und der christliche Glaube*, ed. Ulrich L. Lehner et Ronald K. Tacelli (Nordhausen, Bautz, 2005), 453–470.
- Sassenbach, Ulrich, *Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992).
- Scaltriti, Arturo, „Il bicentenario della rivoluzione francese. Vis-à-vis St. Thomas d’Aquin“, *Aquinas* 30 (1987): 487–511.
- Scheffczyk, Leo, „Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt (Determinismus-Zufall, Schicksal-Freiheit)“, in Luyten, Norbert A. (ed.), *Zufall, Freiheit, Vorsehung* (Freiburg: Alber, 1975), 331–353
- , *Schöpfung und Vorsehung. Handbuch der Dogmengeschichte II/2a* (Freiburg et al.: Herder, 1963)
- , *Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion* (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989).
- Scheffer, Thomas, „Die erkenntnismethodologischen Grundlagen von Kants Naturbegriff in der Kritik der reinen Vernunft“, in Harste, Gorm et al. (eds.), *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft* (Odense: Odense University Press, 1996), 13–31.
- Schepers, Heinrich, „Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten“, in: Albert Heinekamp et al. (eds.): *Leibniz’ Logik und Metaphysik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 193–222.
- Schikorsky, Isa, „Urteile über eine ‚charakterisirte‘ Person. Zum 200. Todestag von Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789)“, *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts* 1 (1989): 51–54.
- Schilson, Arno, „Multikulturalität und Aufklärung. Aktuelle Aspekte des Werkes von Gotthold Ephraim Lessing“, *Renovatio* 52 (1996): 208–218.
- Schloemann, Martin, *Siegfried Jacob Baumgartens. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974).
- Schmalenbach, Herman, *Kants Religion* (Berlin: Junker und Dünnhapt, 1929).
- Schmidbaur, Hans-Christian, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung* (St. Ottilien: EOS, 2003).
- Schmidt, Martin, „Spencers Wiedergeburtstheorie“, in Idem, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* (Witten: Luther Verlag, 1969), 169–194.

- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Hermann Samuel Reimarus. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
- , *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der Aufklärung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).
- , *Philosophia Perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).
- Schmitt, Christoph, „Wolff, Christian,“ in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 13 (Nordhausen: Bautz, 1998), 1509–1527.
- Schmucker, Josef, *Das Problem der Kontingenz der Welt* (Freiburg et al.: Herder, 1969).
- , *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bonn: Bouvier, 1990).
- , *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant—Kantstudien Ergänzungshefte 112* (Berlin et al.: De Gruyter, 1980).
- , *Die Ursprünge der Ethik Kants* (Meisenheim: A. Hain, 1961).
- , *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise* (Mainz: Akademie der Wissenschaften, 1983).
- Schneewind, Jerome B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1998).
- Schneider, Martin, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).
- Schneider, Theodor et Ulrich, Ludwig (eds.), *Vorsehung und Handeln Gottes* (Freiburg: Herder, 1988).
- Schoen, Edward, „Between Addition and Difference: A Place for Religious Understanding in a World of Science,“ *Zygon* 33 (1998): 599–616.
- Schöllkopf, Wolfgang, „Stimmung äußerst demokratisch. Die Nachbarn Evangelisches Stift und Burse in Tübingen zur Zeit der Französischen Revolution,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 100 (2003): 199–222.
- Schöndorf, Harald, „Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?,“ *Kant-Studien* 86 (1995): 175–195.
- Schonfeld, Martin, „Christian Wolff and Leibnizian Monads,“ *Leibniz-Review* 12 (2002): 131–135.
- Schollmeier, Joseph, *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1967).
- Schöpf, Hans-Georg, „Newton zwischen Physik und Theologie,“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 33 (1991): 262–281.
- Schröder Winfried et al. (eds.), *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung* (Leipzig: Reclam jun., 1979)
- Schultze, Harald, „Zufällige Geschichtswahrheiten“. Lessing und Semler im Streit,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001): 449–463.
- Schulz, Günther, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte* (Köln et Wien: Böhlau, 1975).
- Schulz, Heiko, „Das Ende des common sense. Kritische Überlegungen zur Wunderkritik David Humes,“ *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 3 (1996): 1–38.
- Schwaiger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants*

- praktischer Philosophie bis 1785* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999).
- , „Denken des ‚Übersinnlichen‘ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Vernunft,“ in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 331–346.
- Schweitzer, Albert, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft—1890* (Hildesheim: Olms, 2005).
- Sckommodau, Hans, *Die Thematik des Paradoxes in der Aufklärung* (Wiesbaden: Steiner, 1972).
- Seidl, Horst, „Zur Erkenntnis der Trinität Gottes in G.E. Lessings Schrift ‚Die Erziehung des Menschengeschlechtes‘“, in Breid, Franz (ed.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende* (Steyr: Ennsthaler, 2001), 106–121.
- Seifert, Arno, *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus* (Köln et Wien: Böhlau, 1990).
- , „Von der heiligen zur philosophischen Geschichte. Die Rationalisierung der universalhistorischen Erkenntnis im Zeitalter der Aufklärung,“ *Archiv für Kulturgeschichte* 68 (1986): 81–117.
- Selbach, Ralf, „Eine bisher unbeachtete Quelle des ‚Streits der Fakultäten‘,“ *Kant-Studien* 82 (1991): 96–101.
- Sessions, William Lad, „Natural Piety in the Dialogues,“ *International Journal for the Philosophy of Religion* 49 (2001): 49–62.
- , *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion* (Bloomington: Indiana UP, 2002).
- Shanks, Niall, *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory* (Oxford: Oxford UP, 2004).
- Sheliha, Arnulf von, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1999).
- Sigl, Rupert, *Kants Kulturbegriff. Ein Beitrag zur Lösung der Natur-Freiheitsproblematik* (Straubing: Attenkofer, 1954).
- Sleigh, Robert, „Leibniz and Divine Foreknowledge,“ *Faith and Philosophy* 11 (1994): 547–571.
- Slupik, Chris, „A New Interpretation of Hume's ‚Of Miracles‘,“ in: *Religious Studies* 31 (1995): 517–536.
- Sobel, Jordan Howard, *Logic and Theism. Arguments For and Against the Belief in God* (Cambridge: Cambridge UP 2004).
- Sommer, Andreas Urs, „Felix Peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im ‚Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte‘ und die Theologie der Aufklärungszeit,“ *Kant-Studien* 88 (1997), 190–217.
- , „Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Jerusalems ‚Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion‘,“ *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 9 (2002): 169–217.
- , „Sinnstiftung durch Individualgeschichte. Johann Joachim Spaldings

- „Bestimmung des Menschen“, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 8 (2001): 163–200.
- , „Triumph der Episode über die Universalhistorie? Pierre Bayles Geschichtsverflüssigungen“, in: *Saeculum* 52 (2001), 1–38.
- , *Philosophie als Trost. Isaak Iselins Geschichtsphilosophie* (Basel: Schwabe & Co., 2002).
- , *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Genese spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant* (Basel: Schwabe & Co., 2006, im Druck).
- Sorkin, David, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Berkeley et al: University of California Press 1996).
- , „Reclaiming Theology for the Enlightenment: The Case of Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757)“, *Central European History* 36 (2003): 503–530.
- Söder, Joachim Roland, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingantia bei Johannes Duns Scotus* (Münster: Aschendorff, 1998).
- Spaemann, Robert et Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München: Piper, 1981).
- Sprute, Jürgen, „Religionsphilosophische Aspekte der kantischen Ethik. Die Funktion der Postulatenlehre“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46 (2004): 289–305.
- Stadler, August, *Kants Teleologie und ihrer erkenntnistheoretische Bedeutung* (Berlin: 1912).
- Stangneth, Bettina, *Kultur der Aufrichtigkeit: Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000).
- Stäudlin, Carl Friedrich, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*, vol. 2 (Göttingen: 1811).
- Stemmer, Peter, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei H.S. Reimarus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- Stock, Konrad, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt* (München: Ch. Kaiser, 1971).
- Stoevesandt, Hinrich, „Deus iustificans gubernator. Notizen zur Vorsehungslehre“, in Beintker, M. (ed.), *Rechtfertigung und Erfahrung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), 113–136.
- Strauss, Leo, „Zu Mendelssohns ‚Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung““, in Oehler, Klaus et Schaeffler, Richard, *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1962), 361–375.
- Stricker, Nicola, *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle* (Berlin: De Gruyter 2003).
- Stronks, G.J., „The significance of Balthasar Bekker’s ‚The enchanted world‘“, in Gijswijt-Hofstra, Marijke et Frijhoff, Willem (eds.), *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth century* (Rotterdam: 1991), 149–156.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid, „Lessing und Mendelssohn. Eine Freundschaft von historischem Rang“, *Biblische Notizen* 109 (2001): 83–98.
- Sutter, Alex, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant* (Frankfurt: Athenäum, 1988).
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford UP, 2004).

- Thiede, Werner, „Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie,“ in Idem (ed.), *Glauben aus eigenen Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 67–112.
- Tiessen, Terrance, *Providence and Prayer: How Does God Work in the World?* (Downers Grove: Intervarsity, 2000).
- Tocanne, Bernard, *L’Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle* (Paris: Klincksieck, 1978).
- Tomasoni, Francesco, „Mendelssohn and Kant. A Singular Alliance in the Name of Reason,“ *History of European Ideas* 30 (2004): 267–294.
- Torretti, Roberto, „Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant,“ *Kant-Studien* 62 (1971): 77–97.
- Tutor, Juan Ignacio, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff. Christian Wolff — Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente 90* (Hildesheim: Olms, 2004).
- Tweyman, Stanley, „Hurlbutt, Hume, Newton and the Design Argument,“ *Hume-Studies* 19 (1993): 167–175.
- , (ed.), *David Hume. Critical Assessments* (New York et al.: Routledge, 1994ff.).
- Unger, Rudolf, „Der bestirnte Himmel über mir ... Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes,“ in *Immanuel Kant. Festschrift zur zweihundertjährigen Feier seines Geburtstages* (Leipzig: 1924), 241–170.
- Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (Aalen: Scientia, 1986/ND 9./10. Aufl. 1927).
- Vallicella, William F., „Concurrentism or occasionalism?,“ *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996): 339–359.
- van der Veer, Eelco, „Luther en Barth. Cooperatio hominis tussen receptiviteit en activiteit,“ *Luther-Bulletin* 5 (1996): 57–77.
- van der Breggen, Hendrik, „Hume’s scale. How Hume counts a miracle’s improbability twice,“ *Philosophia Christi* 4 (2002): 443–453.
- van Hoorn, Tanja, *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).
- van Sluis, Jacob, „Cartesian physics in two unknown disputations by Pierre Bayle,“ *Bijdragen* 61 (2000): 123–135.
- van der Molen, R.J., „Providence as a Mystery, Providence as Revelation: Puritan and Anglican Modifications of John Calvin’s Doctrine of Providence,“ *Church History* 47 (1978): 27–47.
- Veldhuis, Henri, „Hamanns Naturbegriff in seinen Londoner Schriften und in Beziehung zur Physikotheologie,“ in *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i. W. 1988* (Frankfurt et al.: Lang, 1990), 99–115.
- Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (Regensburg: Pustet, 32000).
- Vicinanza, Maria, „L’Allgemeine Naturgeschichte di Kant. Aspetti, struttura e metodo,“ *Atti dell’Accademia di Scienze morali e politiche* 103/105 (1992/1994): 337–336.

- von der Osten-Sacken, Peter, „Lessings ‚Nathan‘ und das Neue Testament,“ *Evangelische Theologie* 56 (1996): 44–64.
- von Kloeden, Wolfdietrich, „Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 3 (Nordhausen, Bautz: 1992), 62–67.
- , „Wieland, Christoph Martin,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 13 (Nordhausen: Bautz, 1998), 1062–1083.
- Vorländer, Karl, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols. in 1 (Wiesbaden: Fourier, ³2004).
- Waite, Gary K., „From David Joris to Balthasar Bekker. The Radical Reformation and Scepticism Towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540–1700),“ *Fides et Historia* 28 (1996): 5–26.
- Wallmann, Johannes, „Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener,“ in Lindt, Andreas et Deppermann, Klaus (eds.), *Pietismus und Neuzeit* (Bielefeld: Luther Verlag, 1977), 6–31.
- Walsham, Alexandra, *Providence in Early Modern England* (Oxford: Oxford UP, 1999).
- Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskatalogs der Bibliothek Kants* (Berlin: 1922). (http://web.uni-marburg.de/kant/webseite/ka_/lekor.htm).
- Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences* (Oxford: Oxford UP, 2001).
- Wehinger, Brunhilde, „Der König und der philosoph,“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56 (2004): 97–109.
- Weinstock, Jerome A., „Must God create the best world?,“ *Sophia* 14 (1975): 37–38.
- Weisskopf, Traugott, *Immanuel Kant und die Pädagogik* (Basel: EVZ Verlag, 1970).
- Wenzel, Knut, „Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung,“ *Theologie und Philosophie* 78 (2003): 212–231.
- Werckmeister, Jean, „Religion civile und katholisches Kirchenrecht,“ *Theologische Quartalschrift* 183 (2003): 128–134.
- Wesseling, Klaus-Gunther, „Zinzendorf,“ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* vol. 14 (Nordhausen: Bautz, 1998), 509–547.
- West, Stephanie, „Odyssey IV,“ in Heubeck, Alfred et al. (eds.), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1 (Oxford: Oxford UP, 1988), 38ff.
- Weyand, Klaus, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung* (Köln: Kölner Universitätsverlag, 1964).
- Wielema, M.R., „Leibniz and Wolff in the Netherlands: The Eighteenth-Century Dutch Translations of Their Writings,“ *Studia-Leibnitiana* 25 (1993): 55–69.
- Wimmer, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Berlin: De Gruyter, 1990).
- , „Homo Noumenon. Kants praktisch-moralische Anthropologie,“ in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 347–390.
- Winter, Aloysius, „Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht ‚Gunstbewerbung‘, sondern ‚Form aller Handlungen,“ *Theologie und Philosophie* 52 (1977): 341–377.
- , *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants* (Hildesheim: Olms, 2000).

- , „Die ‚Endabsicht der Metaphysik‘ vor ‚allen ihren Zurüstungen‘. Kann die Unterscheidung zwischen einem *ordo inventionis* und dem *ordo expositionis* der Kantforschung als Interpretationshilfe dienen?“, in Norbert Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Hamburg: Meiner, 2004), 293–329.
- , „Kann man Kants Philosophie ‚christlich‘ nennen?“, in Fischer, Norbert (ed.), *Kant und der Katholizismus*, 32–57.
- Wipperfürth, Susanne, *Wielands geschichtsphilosophische Reflexionen*, (Frankfurt: P. Lang, 1995).
- Witte, Egbert, *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung* (Hildesheim: Olms, 2000).
- Wolff, Karl, *Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts* (Berlin: 1909).
- Wolf W., „Notwendigkeit“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 6 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984), 973–974.
- Wolter, Allan B., „Alnwick On Scotus And Divine Concurrence“, in Carroll, William J. et Furlong, John J., *Greek and medieval studies in Honor of Leo Sweeney* (New York: P. Lang, 1994), 255–283.
- Wood, Allen, „General Introduction“, in Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* (Cambridge: Cambridge UP, 1996), XI–XXIV.
- Wright, Terry J., „Reconsidering concursus“, *International Journal of Systematic Theology* 4 (2002): 205–215.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1939).
- , *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1945).
- Yaffé, Martin David, „Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job“, *Hebrew Studies* 20/21 (1979–1980): 62–74.
- Yamashita, Kazuya, *Kant und der Pietismus* (Berlin: Akademische Abhandlungen zur Philosophie, 2000).
- Young, B.W., *Religion and Enlightenment in Eighteenth Century England* (Oxford: Oxford UP, 2000).
- Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton UP, 1980).
- Zanetti, Véronique, „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft“, *Kant-Studien* 84 (1993): 341–355.
- Zedelmaier, Helmut, *Der Anfang der Geschichte. Studien zur Ursprungsdebatte im 18. Jahrhundert* (Hamburg: Meiner, 2003).
- Zotta, Franco, *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie* (Freiburg: Alber, 2000).

REGISTER

- Abbt, Thomas, 2, 55, 113, 114, 115,
116, 119, 120, 125, 467
- Adams, Robert Merrihew, 97n42
- Adickes, Erich, 219, 238n13, 435n48
- Adler, Hans, 116n45, 116n47
- Ahnert, Thomas, 33n8
- Aichele, Alexander, 81n2
- Albano, Maeve Edith, 14n57
- Albrecht, Michael, 54n148, 60n8,
109n1, 113n20
- Alexander, Gerhard, 127n3
- Allerhand, Jacob, 109n1
- Aristoteles, 5n1, 61n13
- Arp, Robert, 44n82
- Assunto, Rosario, 81n2
- Aston, Nigel, 365n342
- Attfield, Robin, 430n6
- Auer, Johann, 328n117, 345n210
- Augustinus, 6n9, 7, 107n90, 263n2
- Austin, William, 32n2
- Baeumler, Alfred, 128n7
- Bahr, Petra, 81n1, 411n182, 480n82
- Bal, Karol, 109n1
- Baltes, Matthias, 5n1
- Barr, Stephen, 130n24
- Barril, Thomas, 50n117
- Barth, Hans-Martin, 255n122
- Barth, Karl, 53n138, 53n141, 54n147,
78n117, 143n4, 467n7
- Basinger, David, 50n118, 122n87,
260n10
- Bauer, Emmanuel J., 17n76, 17n78,
18n79, 18n80, 18n81, 18n82,
18n83, 20n96, 20n98, 26n135,
27n139, 27n140, 51n129, 88n40,
170n65, 170n66, 170n68, 278n64,
356n274, 479n71
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 2,
81, 81n4, 82, 82n5, 82n6, 82n7,
82n8, 82n9, 82n10, 82n12, 83n13,
83n14, 83n15, 83n16, 84, 84n17,
84n18, 84n19, 84n21, 84n22,
84n23, 85, 85n24, 85n25, 85n26,
85n28, 86, 86n29, 86n30, 86n31,
86n33, 86n34, 87, 87n35, 87n36,
87n37, 87n38, 87n39, 87n40, 88,
88n41, 88n42, 88n43, 89, 89n45,
111n12, 229, 259n6, 262, 267, 269,
274n46, 325, 325n94, 325n101,
328, 328n118, 332n142, 335n160,
337n173, 341, 344, 345n206,
395n90, 467, 467n10, 471
- Baumgarten, Siegmund Jakob,
3, 21n104, 22n107, 22n108,
22n110, 22n111, 22n112, 23n113,
23n114, 23n115, 23n116, 23n117,
23n118, 24n119, 24n120, 24n121,
24n122, 24n123, 24n124, 25n125,
25n126, 25n127, 25n128, 25n129,
25n130, 26n131, 26n132, 26n133,
26n136, 26n137, 27n141, 27n142,
27n143, 81, 94n17, 115n40,
116n44, 154n62, 159, 159n1, 160,
160n12, 160n15, 160n16, 161,
161n17, 161n18, 161n19, 161n20,
161n21, 161n22, 162, 162n23,
162n24, 162n25, 162n26, 162n27,
162n28, 163, 163n29, 163n30,
163n31, 163n32, 163n33, 163n34,
163n35, 164, 164n36, 164n37,
164n38, 164n39, 165, 165n40,
165n41, 165n42, 165n44, 166,
166n47, 166n48, 166n49, 167,
167n50, 167n51, 167n52, 167n53,
167n54, 167n55, 167n56, 168,

- 168n57, 168n58, 168n59, 168n60,
 169, 169n61, 169n62, 169n63,
 169n64, 169n65, 170, 170n65,
 170n66, 170n67, 170n69, 170n70,
 171, 171n71, 171n73, 171n75,
 171n76, 172, 172n77, 172n78,
 172n79, 172n80, 172n81, 172n82,
 173, 173n83, 173n84, 173n85,
 173n86, 173n87, 173n89, 174,
 174n90, 174n91, 174n92, 174n93,
 174n94, 175, 175n95, 175n96,
 175n97, 175n98, 175n99, 175n100,
 175n101, 176, 176n102, 176n103,
 176n104, 176n105, 176n106,
 176n107, 177n108, 177n109,
 177n110, 177n112, 178, 178n113,
 178n114, 178n115, 178n116,
 178n117, 178n118, 179, 179n119,
 179n120, 179n121, 179n122,
 179n123, 179n124, 180, 180n125,
 180n126, 180n127, 180n128, 181,
 181n129, 193n170, 198n108, 199,
 334n154, 337n171, 341, 341n187,
 356n274, 374, 374n, 394, 419n27,
 430, 430n12, 468, 469, 469n14,
 475n43, 477n62, 479n71
 Baur, Franz, 13n50
 Becker, Johann H., 78n114
 Becker, Philipp August, 38n40
 Beer, Theobald, 267n14
 Behe, Michael J., 130n24
 Behm, Johannes, 6n10
 Behrens, Rudolf, 40n56, 40n59,
 46n88, 48n109, 322n82, 436n53,
 475n42
 Beilby, James, 131n29, 261n14,
 320n68
 Benjamins, Hendrik, 6n5
 Bergian, Silke Petra, 7n11
 Bergmann, Ernst, 8n11
 Bernardini, Paolo, 60n8
 Bernd, Adam, 461n170
 Bernhardt, Reinhold, 8, 8n22, 8n23,
 9n27, 10n29, 10n32, 10n34, 11n38,
 11n39, 12, 12n43, 12n45, 12n46,
 12n47, 12n48, 13n52, 13n53,
 14n58, 46n90, 47n96, 47n97
 Bertman, Martin A., 367n352
 Beutel, Albrecht, 54n148, 60n8
 Beyreuther, Erich, 353n254
 Bissinger, Anton, 47n98
 Blandino, Giovanni, 339n182
 Blumenbach, Johann Friedrich,
 406n152
 Boethius, 8, 8n20
 Bohatec, Josef, 1, 2, 2n3, 184, 184n4,
 330n130, 469
 Bohlen, Stephanie, 312n20
 Böhme, Jacob, 247n68, 253, 465
 Bommersheim, Paul, 399n109
 Bost, Hubert, 37n34, 38n45
 Bots, Hans, 37n37
 Boulter, Stephen, 43n77
 Bourel, Dominique, 109n1, 113n21,
 113n22
 Boyd, Geogry A., 260n9
 Brachtendorf, Johannes, 372n385
 Brahami, Frédéric, 37n34
 Brandt, Reinhard, 287n1, 348n225,
 371, 371n379, 371n380, 421n37,
 429n3, 448n100
 Brecht, Martin, 166n46, 353n255
 Breil, Reinhold, 14n59, 14n60,
 14n61, 65n40, 246n66, 259n6,
 305n25, 305n26
 Breuning, Wilhelm, 112n18
 Brockes, Barthold Heinrich,
 199n117, 241, 241n29
 Bron, Bernhard, 2n4, 49n114, 72n81,
 72n82, 73n84, 78n117
 Brown, Stuart, 13n51, 13n55
 Brümmer, Vincent, 361n309
 Bruno, Giordano, 245n57, 285n98
 Buckle, Stephen, 43n79
 Buddeus, Johann Franz, 60, 60n9,
 61
 Bultmann, Christoph, 54n148,
 247n70
 Bums, William E., 39n49
 Burkhardt, Hans, 91n2, 91n4
 Burrell, David, 9n25
 Butler, John, 42, 115n40
 Büttner, Manfred, 61n11, 61n12,
 78n118, 79n120, 411n183, 411n184,

- 412, 412n185, 412n186, 412n187,
467n8, 467n9
Buttstedt, Johann Andreas, 15n67
Byrne, Peter, 361n308
- Calvin, Johannes, 10, 10n30, 10n31,
10n36, 412
Casper, Bernhard, 361n309
Cassirer, Ernst, 45n87, 46n93, 466n4
Casula, Mario, 60n6
Céard, Jean, 39n48, 321n76
Christ, Kurt, 109n1
Chrysipp, 5
Ciafardone, Raffaele, 91n4
Cicero, 5n3, 6n6, 6n9, 161n19, 190
Clark, Jonathan, 1n1, 24n120
Clarke, Samuel, 35, 35n21, 35n23,
35n25, 35n26, 36, 36n27, 36n28,
36n29, 36n31, 36n32, 430n6, 465,
466
Coffey, David, 20n92
Cohen, Bernard, 31n2, 383n22
Corr, Charles, 52n133, 61n14, 466n6
Cosmann, Peggy, 35n20
Courtine, Jean-François, 267n13
Craig, William Lane, 21n104,
50n116, 95n26
Crisitofolini, P., 14n57
Crombie, Alexander, 130, 201, 226
Crusius, Johann August, 2, 88n44,
91, 91n4, 92, 92n7, 92n8, 92n10,
93, 93n12, 93n14, 93n15, 94,
94n17, 94n18, 94n19, 94n20,
94n21, 94n22, 94n23, 94n24,
94n25, 95, 95n26, 95n27, 95n28,
95n29, 96, 96n30, 96n31, 96n32,
96n33, 96n34, 96n35, 97, 97n36,
97n37, 97n38, 97n39, 97n40,
97n41, 98, 98n43, 98n44, 98n45,
98n46, 99, 99n48, 99n50, 99n51,
99n52, 100, 100n54, 100n55,
100n56, 101, 101n59, 101n60,
101n62, 102, 102n63, 102n64,
102n68, 102n69, 102n70, 103,
103n71, 103n72, 103n73, 103n75,
104, 104n76, 104n77, 104n78,
104n79, 105, 105n80, 106, 106n82,
106n83, 106n84, 106n86, 106n87,
107, 107n88, 107n89, 108, 108n91,
150, 150n48, 154, 261, 270n28,
288n8, 330n130, 416n10, 426n63,
467
Cudworth, Ralph, 226, 226n6,
226n7, 229n5, 239n19, 240n22,
244, 244n48, 244n50, 248n73,
248n75, 249n86, 250n90, 256,
256n129, 256n130, 309, 309n3,
339, 339n180, 470, 472n27,
472n28
- Dalferth, Ingolf U., 7n14
Defoe, Daniel, 137n67
Delekat, Friedrich, 84n20, 183n1,
330n135, 384n29, 389n54
Dembski, William A., 100n57,
130n24, 279n71
Derham, William, 190n51
Descartes, Rene, 12, 12n49, 27, 101
Despland, Michael, 440n70,
483n100
Deuser, Hermann, 6n5, 7n12, 9n26,
11n39, 13n53
DeWeese, Garret J., 76n105
di Madonna, Luigi Catalda, 64n33
Dingel, Irene, 37n34
Dippel, Horst, 381n9
Dobbs, Betty J.T., 34n17
Dohmen, Christoph, 348n227
Doyle, John, 97n42
Düsing, Klaus, 307n41, 324n89,
324n91, 325n94, 325n96, 325n97,
326, 326n105, 326n107, 326n108,
326n109, 327n111, 379n1, 379n3,
379n4, 383n21, 384n29, 385n30,
385n31, 385n32, 386n35, 386n37,
386n39, 387n43, 388n48, 389n57,
389n58, 390n59, 390n61, 394n85,
396n96, 400n113, 410n178,
410n179, 429n1, 476, 476n55,
476n56, 477n57, 480n78, 480n79
- Earman, John, 43n79
Eberhard, Johann August, 319,
319n62, 341

- Eberhard, Johann Peter, 367n356,
455n138
Ecole, Jean, 60n7, 60n9, 61n14
Epiktet, 5
Erhard, Johann Benjamin, 458,
458n156, 458n157
Erlin, Matt, 120n79, 120n80, 120n81,
121n83
Esposito, Costantino, 3n6, 322n78
Essen, Georg, 7n16, 7n19, 8n24
Ewinkel, Irene, 39n48, 39n50,
39n51, 39n53, 40n54, 201n131,
321n76, 406n151
- Fabricius, Johann Albert, 28.
Falkenburg, Brigitte, 238n12
Feher, Marta, 129n20
Fehr, James, 52n134, 184n8,
349n235, 351n242
Feiereis, Konrad, 53n140, 53n141,
53n142, 53n143, 54n149, 56n164,
81n2, 81n3, 115n40, 127n3, 127n4,
143n1, 143n2
Ferguson, Adam, 435, 435n48
Ferrandi, Michel, 44n82
Feuerlein, Jakob Wilhelm,
190n49
Figala, K., 34n17
Finster, Reinhard, 91n2, 91n4
Fischer, Norbert, 4n7, 102n67,
121n85, 301n1, 333n150, 364n333,
367n350, 384n27
Flogaus, Reinhard, 26n134
Force, James, 31n1, 32n2, 33n7
Forster, Georg, 381, 381n10, 381n11,
382
Frangsmayr, Tore, 59n3
Frank, Günter, 11n37, 11n40, 11n41,
35n20
Freddoso, Alfred, 132n37, 334n152
Fullenwider, Henry F., 188n40
- Gannssle, Gregory, 76n104
Garber, Jörn, 381n9
Gassendi, Pierre, 329, 329n128
Gawlick, Günter, 47n98
Gebler, Fred, 221n14, 222n16,
224n26, 237, 237n5, 238n11,
247n70, 466n3, 470n16
Ginsborg, Hannah, 397n99
Gottsched, Johann Christoph, 37,
38, 38n44, 143
Götz, Georg F., 241n27
Gourevitch, Victor, 431n14
Grabmann, Martin, 107n90
Graf, Friedrich Wilhelm, 16n73,
225n3
Grant, Edward, 329n124, 474n40
Gregor, Mary J., 81n1
Gross, Felix, 183n1
Guttmann, Julius, 3n6, 322n78
Guyer, Paul, 383, 383n22, 384n24,
385, 412n188
- Haagen, Bernhard, 184n5
Habichler, Alfred, 15n64, 355n266,
359n298, 359n299, 359n300,
366n347, 367n348, 367n349,
439n69, 440n70, 479n74, 479n75,
483n100
Hacker, Paul, 9n26, 166n46
Hägglund, Bengt, 11n39
Hales, Stephan, 227n10
Hall, Lindsay, 112n19
Hammer, Felix, 32n2
Hanley, Brian J., 9n25
Harrison, Peter, 32n2
Hasker, William, 50n118, 93n16,
103n75, 207n173, 260n10,
342n192, 342n193
Hazard, Paul, 38n45
Heilmann, Johann David, 86n29,
153n58, 159, 160n10, 160n13,
160n14, 162n28, 165n43, 166n45,
168n57, 169n61, 171n72, 171n74,
177n111
Heimsoeth, Heinz, 91n3, 303n12
Herder, Johann Gottfried, 6n8, 7n11,
7n13, 7n16, 54, 54n150, 54n151,
54n152, 54n153, 55, 55n154,
55n155, 55n156, 55n157, 55n158,
55n159, 56, 56n160, 56n161,
56n162, 56n163, 56n164, 56n165,
57, 57n168, 99n49, 112n18, 153,

- 154, 247n70, 276n55, 301n1,
325n102, 361n309, 422n43
Heynich, Hermann, 447n93
Hick, John, 139n78, 213n210,
345n208
Hill, Lisa, 435n48
Hinske, Norbert, 109n1, 112n20,
115n40, 115n41, 119n70, 120n73,
120n76, 124n100, 238n10, 244n51,
255n118, 255n119, 468n13, 471n21
Hirsch, Emmanuel, 159n7
Höffe, Otfried, 433n33, 482n94
Holze, Erhard, 46n88, 138n70
Hoonhout, Michael A., 9n25
Hornig, Gottfried, 432n23
Howard-Snyder, Daniel, 191n57
Howson, Colin, 43n77
Hübener, Wolfgang, 27n138
Hume, David, 35n22, 42, 42n74,
42n75, 43, 43n76, 43n77, 43n78,
43n79, 44n80, 44n81, 44n82,
44n83, 45, 45n85, 111n14, 130n25
Hummel, Herbert, 204n152
Hütter, Anton, 109n1
- Irritz, Gerd, 330n130, 336n165, 364,
365n334
Iselin, Isaak, 431, 431n16, 432, 435,
436
Israel, Jonathan I., 12n49, 14n62,
33n8
- Jachmann, R.B., 312
Jäger, Theo, 40n56
Jeffner, Anders, 42n74
Jensen, Bernhard, 116n44, 369n370
Jerusalem, Johann Friedrich Wil-
helm, 2, 22, 38n45, 116, 119, 143,
143n5, 144, 144n9, 144n10, 145,
145n13, 145n14, 145n15, 145n16,
145n17, 145n18, 146, 146n19,
146n21, 146n22, 146n23, 146n24,
147, 147n25, 147n26, 147n27,
147n28, 147n29, 147n31, 147n32,
148, 148n33, 148n34, 148n35,
148n36, 148n37, 148n38, 148n39,
149, 149n40, 149n41, 149n42,
149n43, 150, 150n44, 150n45,
150n46, 150n47, 150n49, 151,
151n50, 151n51, 151n52, 151n53,
152, 152n55, 153, 153n56, 153n57,
153n59, 153n60, 153n61, 154,
154n62, 154n63, 154n64, 155,
155n65, 339, 374, 374n399, 388,
388n49, 426, 442n75, 468
Jesus Christus, 7, 178, 186, 195, 214,
358, 437
Jones, Peter, 44n84
- Kaiser, Otto, 8n22, 78n114
Kant, Immanuel, *passim*.
Kanzian, Christian, 91n4
Kapp, Volker, 188n40
Kepler, Johannes, 250n87, 434
Kinkel, Steven, 353n255
Kircher, Athanasius, 227n8, 253,
253n102, 253n104, 256, 329,
330n128, 472
Kittsteiner, Heinz-Dieter, 460,
460n161, 460n163, 460n164,
460n165, 461n168, 461n169,
461n171, 461n172, 483n101,
483n103
Klausing, Heinrich, 78n114
Kleingeld, Pauline, 1n2, 305n27,
325n98, 326n110, 327n111,
367n353, 369n367, 370n372, 371,
371n379, 371n381, 415n1, 418n19,
420n34, 433n32, 433n34, 433n40,
435n43, 437n56, 437n61, 439n68,
440n70, 445n88, 447n94, 449,
449n107, 449n109, 454, 459n160,
461n167, 462, 475n49, 477n57,
482n93, 482n95, 482n98, 483n100
Klemens von Alexandrien, 7
Klemme, Heiner F., 348n225
Klemperer, Victor, 37, 37n39
Knebel, Sven K., 21n104, 23n115,
47n94, 85n27, 94n23, 95n26,
122n86, 222n20, 260n12, 270n28,
426n63, 481n85
Knoblauch, K.v., 430n13
Knutzen, Martin, 59n3, 184, 184n9,
197n94, 206n164, 229n1, 255,

- 351, 351n244, 358n287, 367n351,
408n167
Kobusch, Theo, 276n55
Koch, Lutz, 383n22
Köhler, Johannes, 5n1, 5n2, 6n4,
7n17, 7n18, 8n20, 8n21, 14n56,
14n57, 16n19
Koons, Robert C., 9n25
Krauss, Werner, 38n40
Kreimendahl, Lothar, 3n6, 42,
42n72, 322n78
Kreiner, Armin, 139n78, 213n210,
346n213, 349n231, 478n67
Kreuzer, Siegfried, 74n97
Krolzik, Udo, 10n33, 14n58, 52n132,
60n9, 466n5
Kuhn, Thomas T., 115n40
Küschelm, Roman, 6n8, 7n11
Kusukawa, Sachiko, 11n39
Kuzniar, Alice, 53n144, 327n112
- Laberge, Pierre, 219n2
Lagrec, Jacques, 41, 41n68
Laktanz, 7, 7n18
Lalla, Sebastian, 238n9, 238n11,
239n14, 252n99, 253n105, 254n113
Lang, Carl Ludwig, 240
Lang, Margit, 240
Lavater, Johann Kaspar, 190n50, 375
Lawrence, Joseph P., 365n339,
425n57
Lehmann, Hartmut, 166n46,
353n255
Lehner, Ulrich L., 59n3, 60n6,
130n25, 184n9, 201n132, 203n146,
208n173, 226n6, 229n1, 254n111,
294n11, 301n1, 316n47, 318n59,
349n235, 361n310, 365n339,
374n398, 403n129, 417n16,
481n87
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 13, 14,
22, 27, 32, 34, 45, 46, 46n89, 47,
47n95, 47n96, 47n100, 47n101,
47n102, 47n103, 48, 48n103,
48n105, 48n106, 48n108, 49,
49n110, 49n112, 49n113, 49n115,
50, 50n117, 50n118, 50n120, 51,
51n124, 51n125, 51n126, 51n127,
51n128, 51n129, 52, 52n130,
52n131, 52n133, 59n2, 60, 61n13,
63n22, 64, 69, 86, 110, 110n7,
113, 114, 118, 119, 123, 124,
130, 136, 136n61, 141, 150, 155,
168n59, 183n1, 197n97, 200n122,
220–222, 223n25, 226n6, 229,
233, 234, 250n87, 255, 261n18,
265n2, 303, 315n40, 318n58,
332, 332n143, 385, 385n31, 387,
400, 400n114, 410, 416n10, 426,
430, 453, 466, 466n6, 470, 471,
480
Leinsle, Ulrich Gottfried, 50n118,
60n6, 77n114, 85n27, 91n1,
250n87, 254n110, 256n128,
262n19, 262n21, 320n66, 472n26
Lemmens, Willem, 35n22, 44n84
Lenfers, Dietmar, 2n5
Leshem, A., 34n17
Lessing, Gotthold Ephraim, 52,
53, 53n141, 53n144, 53n145,
53n146, 54, 109, 110n4, 110n5,
110n6, 110n7, 111n9, 153, 154, 219,
422n43, 423
Lichtenstein, Erich, 38n40
Liebing, Heinz, 168n59
Lindstedt, David, 120n77, 415n4
Litt, Theodor, 453, 453n128
Lodge, Paul, 37n34
Logan, Beryl, 44n82
Lotti, Brunello, 31n2
Löttsch, Frieder, 2n5, 183n1
Löw, Reinhard, 128n14, 222n21,
265n2, 332n147, 386n39, 387n44,
388n50, 394n85, 396n94, 397n98,
397n99, 398n105, 399n109,
407n154
Ludovici, Christian, 67n51
Ludwig, Bernd, 448n100
Lütgert, Wilhelm, 13n53, 48n107,
111n10
Luther, Martin, 10, 11n42, 39,
267n14, 334n152, 350n237,
355n267
Lux, Rüdiger, 74n97

- MacIntyre, Alasdair, 201n132
 Magdelaine, Michelle, 37n34
 Magnani, Lorenzo, 250n87
 Mahlmann, Theodor, 183n1, 184n10,
 185n12
 Makreel, Rudolf, 81n1, 421n37
 Malamud, Martha A., 348n227
 Malebranche, Nicholas, 13, 13n51,
 27, 40, 40n59, 48, 48n109, 49,
 110, 141, 150, 155, 322n82, 466
 Malter, Rudolf, 312n21
 Maresius, Samuel, 77n114
 Marina, Jacqueline, 354n261,
 354n263, 476n54
 Mark Aurel, 5
 Marquard, Odo, 328n115
 Martin, Kingsley, 9n25, 22n109,
 38n41, 59n3, 107n90, 159n2,
 166n46, 184, 229n1, 255n122,
 267n14, 351, 351n244, 353n255,
 355, 355n267, 367n352, 432,
 442n75, 456n143
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau
 de, 24, 119n72, 129, 129n21,
 130n21, 269, 269n24, 270,
 270n26, 297
 Mavrodes, George I., 43n79
 McInerney, Ralph, 9n28
 Melanchthon, Philipp, 11, 412
 Mendelssohn, Moses, 2, 35n23,
 52, 52n135, 53, 53n139, 109,
 109n1, 109n2, 110, 110n3, 110n4,
 111, 111n11, 111n13, 112, 112n15,
 112n16, 112n17, 113, 113n23,
 113n24, 113n25, 114, 114n29,
 114n30, 114n31, 114n32, 114n33,
 115, 115n35, 115n38, 116, 116n43,
 118n61, 119, 119n72, 120, 120n73,
 120n74, 121, 121n82, 121n84, 122,
 122n88, 122n89, 123, 123n90,
 123n91, 123n92, 123n93, 123n94,
 123n95, 124, 124n97, 124n98,
 124n99, 125, 219, 316, 339, 388,
 415n5, 417, 417n14, 426, 467, 468,
 468n12, 480
 Metcalf, Thomas, 314n38
 Methuen, Charlotte, 11n39
 Metzger, Martin, 442n75
 Michaelis, Johann David, 106,
 106n85, 339, 374, 374n399, 377,
 377n411, 377n412, 426, 447n96,
 469, 469n15
 Michalson, Gordon, 293n5,
 348n226, 354n264, 358n293,
 359n296, 359n297, 372n391
 Midelfort, Erik, 40n55
 Monod, Albert, 49n109
 Morerod, Charles, 328n115, 477,
 477n58
 Mounce, Howard, 42n73
 Mulholland, Leslie, 2n5, 349n233,
 355n265, 408n166, 478n68
 Müller, Wolfgang Erich, 115n39,
 115n40
 Mulsow, Martin, 22n109
 Murray, Michael, 50n117
 Newton, Isaac, 31, 31n2, 32, 32n3,
 33, 33n6, 33n8, 34, 34n12, 35, 154,
 253, 254, 276, 405, 424, 465, 470
 Niemeyer, Hermann, 39n48, 40n56,
 109n1
 Nieremberg, Johannes Eusebius,
 235n36
 Nusser, Karl-Heinz, 265n2, 324n89
 Ohrstrom, Peter, 50n117
 Oliver, Simon, 510
 Pailin, David A., 35n20
 Palmquist, Stephen, 350, 351n241,
 360n301
 Paneth, F.A., 238n11
 Paolinelli, Marco, 59n3
 Parma, Christian, 6n7
 Patzke, Johann Samuel, 315n40
 Pennock, Robert T., 130n24
 Perzäll, Ake, 111n8
 Peterson, Robert, 24n120
 Peutingner, Ulrich, 30n1
 Philipp, Wolfgang, 28n144, 52n132,
 59n2, 60, 60n6, 60n8, 61n10,
 65n40, 65n41, 71n73, 237n1, 351,
 466n4

- Piclin, Michel, 48n109
 Piepmeier, Reiner, 293n5
 Pinnock, Clark, 24n120
 Plantinga, Alvin, 52n130, 105n81,
 131n29, 334n158, 335n158,
 342n192
 Pleines, Jürgen-Eckardt, 383n22
 Plotin, 6
 Pohlenz, Max, 6n5
 Pollmann, Klaus Erich, 144n9
 Pons, A., 14n57
 Pope, Alexander, 52, 109, 110, 219,
 220
 Popkin, Richard, 31n1, 32n2
 Preu, Georg Michael, 229n2
 Prunier, Clotilde, 38n45
 Purtill, Richard L., 140n83
- Quinn, Philip L., 37n34
- Rahner, Karl, 19n92, 148n36
 Ramelow, Tilman, 11n42, 12n44,
 17n78, 21n104, 23n115, 46n89,
 46n91, 46n92, 47n94, 48n104,
 50n121, 85n27, 86n32, 93n13,
 173n88, 176n106, 224n25, 260n12,
 334n152
 Read, Rupert, 43n76
 Redmann, Horst-Günter, 183n1,
 255n123
 Reimarus, Hermann Samuel, 2,
 28n144, 53, 127, 127n1, 127n5,
 127n7, 128, 128n7, 128n8, 128n9,
 128n10, 128n11, 128n12, 128n13,
 128n15, 129, 129n16, 129n17,
 129n18, 129n19, 129n21, 130,
 130n21, 130n22, 130n23, 130n25,
 130n26, 131, 131n27, 131n28,
 131n30, 131n31, 131n32, 132,
 132n33, 132n34, 132n35, 132n36,
 132n38, 132n39, 132n40, 133,
 133n41, 133n42, 133n43, 133n44,
 133n45, 134, 134n46, 134n47,
 134n48, 134n49, 134n50, 135,
 135n51, 135n52, 135n53, 135n54,
 135n55, 135n56, 135n57, 135n58,
 135n59, 136, 136n60, 136n61,
 136n62, 136n63, 136n65, 137,
 137n66, 137n67, 137n68, 137n69,
 137n70, 138, 138n71, 138n72,
 138n74, 138n75, 138n76, 139,
 139n77, 139n78, 139n79, 139n80,
 139n81, 139n82, 140, 140n83,
 140n84, 140n85, 140n86, 140n87,
 140n88, 141, 141n89, 141n90, 144,
 226, 226n6, 315n40, 325, 325n102,
 374, 374n395, 388, 388n49, 468,
 478
 Rescher, Nikolaus, 45n87
 Richer, Adrien, 191n56
 Ricken, Friedo, 6n4, 360n301
 Riedel, Manfred, 1n2, 384n26
 Ries, Franz Ulrich, 185
 Riley, Patrick, 13n51
 Robinson, Michael, 137n67,
 340n185
 Robles, Jose A., 31n2
 Röd, Wolfgang, 68n55, 124n96
 Rogers, G.A., 32n2
 Rohbeck, Johannes, 15n65, 15n66
 Rohls, Jan, 22n109
 Rose, Paul L., 120n80
 Rosenmöller, Johann Georg,
 362n312
 Rosikat, Karl August, 238n6
 Ross, James F., 98n47, 416n10
 Rossi, Philip J., 2n5, 349n233
 Rousseau, Jean Jacques, 40n59, 52,
 52n137, 153n61, 314, 314n36, 359,
 388, 429, 429n4, 429n5, 430,
 430n6, 430n7, 430n8, 430n9,
 430n10, 430n11, 430n13, 431, 432,
 436, 442
 Rüdiger, Andreas, 74n97, 91, 101,
 101n61
 Ruse, Michael, 100n57, 130n24
 Russell, Paul, 42n74
 Russo, Francois, 33n5, 465n2
- Sala, Giovanni B., 294n11, 301n1,
 311n15, 316n48, 316n50, 317n53,
 356n275, 357n282, 357n284,
 364n333, 408n164
 Sander, Heinrich, 241, 241n28,

- 241n29, 315n40, 326n110, 388,
 388n49, 419n26, 426, 469
 Sassenbach, Ulrich, 448n101
 Scheffczyk, Leo, 7n11, 112n18,
 176n106
 Scheffer, Thomas, 222n21
 Schepers, Heinrich, 45n88
 Schloemann, Martin, 159n2, 159n3,
 159n5, 159n6, 159n8, 159n9,
 160n11
 Schlözer, August Ludwig, 433n35
 Schmalenbach, Herman, 249n82,
 283n92, 285, 285n97, 285n98,
 383n20, 383n21, 383n23
 Schmidbaur, Hans-Christian, 92n11
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm,
 127n2, 245n57, 247n68, 256n125,
 316n47, 472n24
 Schmidt, Martin, 346n214, 355n267,
 355n268, 355n269, 355n270,
 355n271
 Schmitt, Christoph, 59n1
 Schmucker, Josef, 7n13, 99n49,
 219n1, 219n4, 234n30, 256n123,
 259n1, 265n1, 271n31, 295n19,
 303n15, 313n26, 396n93, 407n159,
 429n1, 473n31
 Schneewind, Jerome B., 35n22
 Schneider, Martin, 33n4, 33n10,
 34n12, 34n15, 34n16, 47n99,
 50n120, 51n123, 253n101, 465n1
 Schollmeier, Joseph, 116n45
 Schöndorf, Harald, 312n22, 473n33
 Schöpf, Hans-Georg, 35n18
 Schröder, Winfried, 37n37
 Schulz, Günther, 109n1, 317n53
 Schulz, Heiko, 43n79
 Schwaiger, Clemens, 234n30,
 369n369, 384n27
 Scotus, Duns, 9, 18, 85, 87n40, 92,
 92n11, 341, 468
 Seifert, Arno, 431n14, 431n17
 Selbach, Ralf, 455n139
 Seneca, 5, 6n5, 190
 Sessions, William Lad, 43n76
 Sigl, Rupert, 214n213
 Simon, Jordan, 40n55
 Sleigh, Robert, 50n117, 50n122
 Sobel, Jordan Howard, 36n28
 Söder, Joachim Roland, 21n104
 Sommer, Andreas Urs, 37n34,
 37n38, 39n47, 41, 41n67, 42n70,
 57n167, 115n40, 118n63, 119,
 119n67, 119n68, 119n69, 137n67,
 144n8, 144n11, 145n12, 152n54,
 155n66, 431n15, 442n75
 Sorkin, David, 109n1
 Sozinus, Faustus, 21n105, 22, 22n107,
 23n113, 94n17
 Spaemann, Robert, 128n14, 252,
 459n158
 Spalding, Johann Joachim, 2, 114,
 115, 115n39, 115n40, 116, 116n45,
 116n46, 116n48, 116n49, 117,
 117n50, 117n51, 117n52, 117n53,
 117n54, 118, 118n57, 118n58,
 118n59, 118n60, 118n61, 118n62,
 118n64, 118n65, 119, 119n66, 120,
 160, 315n40, 423, 435, 435n45
 Speer, Michael, 77n114
 Spener, Philipp Jakob, 346, 350n236,
 351, 352, 355
 Spinoza, Benedictus de, 13, 24, 63,
 67, 68, 123, 272, 307n40, 351, 468
 Sprute, Jürgen, 324n92, 325n93,
 326n105, 326n110, 353n258,
 451n114
 Stadler, August, 386n34, 387n45,
 387n46, 387n47, 388n51, 388n52,
 388n53
 Stapfer, Johann Friedrich, 2, 108,
 111n14, 183n1, 183n2, 183n3,
 184, 184n10, 185, 185n11, 185n12,
 185n13, 185n14, 185n15, 185n16,
 185n17, 186, 186n17, 186n18,
 186n19, 186n20, 186n21, 186n22,
 186n23, 186n24, 186n25, 187,
 187n25, 187n26, 187n27, 187n28,
 187n30, 187n31, 188, 188n32,
 188n33, 188n34, 188n35, 188n36,
 188n37, 188n39, 189, 189n41,
 189n42, 189n43, 189n44, 189n45,
 190, 190n46, 190n47, 190n49,
 190n51, 190n52, 191, 191n54,

- 191n55, 191n58, 192, 192n59,
 192n60, 192n61, 192n62, 192n63,
 193, 193n64, 193n66, 193n68,
 193n69, 193n70, 193n71, 193n72,
 193n73, 193n74, 194, 194n75,
 194n76, 194n77, 194n78, 194n79,
 194n80, 195, 195n82, 195n84,
 195n85, 196, 196n86, 196n87,
 196n88, 196n89, 196n90, 196n91,
 197, 197n92, 197n93, 197n95,
 197n96, 197n98, 197n99, 197n100,
 197n101, 198, 198n102, 198n103,
 198n104, 198n105, 198n106,
 198n107, 198n109, 199, 199n110,
 199n111, 199n112, 199n113,
 199n114, 199n115, 199n116,
 199n118, 200, 200n119, 200n120,
 200n121, 200n123, 200n124,
 200n125, 200n126, 201, 201n127,
 201n128, 201n129, 201n130,
 201n132, 202, 202n134, 202n135,
 202n136, 202n137, 202n138,
 202n139, 202n140, 202n141,
 203, 203n142, 203n143, 203n144,
 203n145, 203n147, 203n148, 204,
 204n149, 204n150, 204n151,
 204n152, 204n153, 204n154,
 205, 205n155, 205n156, 205n157,
 205n158, 205n159, 205n160, 206,
 206n161, 206n162, 206n163,
 206n164, 206n165, 206n166,
 206n167, 207n168, 207n169,
 207n170, 207n171, 207n172, 208,
 208n174, 208n175, 208n176,
 208n177, 208n178, 208n179,
 209, 209n180, 209n181, 209n183,
 209n184, 210, 210n185, 210n186,
 210n187, 210n188, 210n189,
 210n190, 210n191, 210n192,
 211, 211n193, 211n194, 211n195,
 211n196, 212, 212n197, 212n198,
 212n199, 212n200, 212n201,
 212n202, 212n203, 212n204,
 213, 213n205, 213n206, 213n207,
 213n208, 213n209, 213n210,
 213n211, 213n212, 214, 214n214,
 214n215, 214n216, 214n217,
 214n218, 214n219, 214n220,
 214n221, 214n222, 215, 216, 234,
 239, 255, 315, 315n40, 316n44,
 318n58, 325, 325n101, 330n130,
 336n168, 337n171, 339, 346,
 363, 374, 374n394, 388, 388n49,
 417n11, 419n26, 426, 469, 470
 Stäudlin, Carl Friedrich, 103n74,
 183n1, 369n369, 377n411
 Stemmer, Peter, 127n2
 Stock, Konrad, 78n114
 Strauss, Leo, 113n26, 114n27, 114n28,
 115n34, 115n38, 120n75
 Stricker, Nicola, 37n34, 37n35,
 37n38, 38n43, 40n58, 41, 41n60,
 41n64, 41n66, 41n69, 321n76,
 322n82, 474n42
 Strohschneider-Kohrs, Ingrid,
 52n136
 Suarez, Francisco, 7n15, 77n114, 271
 Süßmilch, Johann Peter, 16n73,
 190n48, 225n3
 Sutter, Alex, 46n88
 Swinburne, Richard, 122n86,
 140n83, 213n210
 Teichmeyer, Hermann Friedrich,
 227n9
 Thiede, Werner, 330n132, 357n280,
 359n297
 Thomas von Aquin, 7n14, 8, 9,
 9n25, 11, 11n42, 17n76, 17n78, 18,
 26, 26n132, 26n135, 27, 51n129,
 59n2, 60, 60n6, 76, 85, 87n40,
 92, 92n11, 112, 170n65, 170n68,
 278n64, 334n152, 356n274
 Tiessen, Terrance, 132n37, 140n85,
 340n185
 Tocanne, Bernard, 49n111
 Tomasoni, Francesco, 109n2
 Torretti, Roberto, 303n15
 Tutor, Juan Ignacio, 60n6, 159n9
 Unger, Rudolf, 237, 238n6, 238n7,
 257n132, 257n133, 293, 293n1,
 293n2, 293n3, 472n29

- Vaihinger, Hans, 313n28
 van der Molen, R.J., 12n47
 van der Veer, Eelco, 339n182
 van Hoorn, Tanja, 381n9
 van Sluis, Jacob, 37n34
 Veldhuis, Henri, 222n21
 Verweyen, Hansjürgen, 107n90
 Vicinanza, Maria, 238n8
 Vico, Giambattista, 14, 460, 460n162
 von Kloeden, Wolfdietrich, 144n9
 Vorländer, Karl, 184n6, 287n2,
 360n301, 375n403
- Walch, Johann Georg, 16n71,
 101n58, 101n61, 183n1, 209n182
 Wallmann, Johannes, 350n237
 Warda, Arthur, 143n6, 226n6,
 227n9, 257n131, 330n128,
 339n180, 455n138
 Wasianski, E.A.Ch., 237, 237n1
 Watkins, Eric, 238n13, 397n99,
 412n188, 421n37
 Weigel, Erhard, 60, 61, 61, 250n87,
 261n19
 Weisskopf, Traugott, 54n148, 184n7,
 369n369, 431n20
 Weyand, Klaus, 57n168, 337n175,
 370n372, 427n68, 431, 431n22,
 433n36, 434n42, 435, 435n48,
 436n51, 448n103, 451n115, 452,
 452n124, 454n131, 454n132,
 454n134
 Will, Georg Andreas, 78n114
 William, F. Vallicella, 339n182
 Williams, Michael D., 24n120
 Wimmer, Reiner, 102n67, 324n89,
 325n95, 326n104, 348n224,
 354n262, 359n297, 449n108,
 476n51, 478n64, 479n70
 Winter, Aloysius, 4n7, 187n29,
 229n1, 237, 237n3, 237n4, 301n1,
 333n150, 345, 345n207, 361n310,
 384n26, 384n28, 386n36, 387n45,
 390n60, 396, 396n96, 397n97,
 397n100, 402n124, 409n170,
 410n180, 474n42, 480n80
 Wipperfürth, Susanne, 432n25
- Witte, Egbert, 81n2
 Wolff, Christian, 1, 3, 14, 21, 22,
 25, 27, 38, 47, 52, 52n133, 54,
 59, 59n2, 59n3, 59n4, 60, 60n7,
 61, 61n13, 61n14, 62n15, 62n16,
 62n17, 62n18, 62n19, 62n20, 63,
 63n23, 63n24, 63n26, 63n27,
 63n28, 64, 64n30, 64n31, 64n32,
 64n33, 64n34, 64n35, 65, 65n36,
 65n37, 65n38, 65n39, 65n40,
 65n41, 65n42, 66, 66n42, 66n43,
 66n44, 66n45, 66n46, 66n47,
 67, 67n49, 67n50, 67n51, 67n52,
 67n53, 68, 68n53, 68n54, 68n56,
 69, 69n57, 69n58, 69n59, 69n60,
 69n61, 70, 70n62, 70n63, 70n64,
 70n65, 70n66, 71, 71n67, 71n68,
 71n69, 71n70, 71n71, 71n72, 71n73,
 71n74, 71n75, 71n76, 71n77, 72,
 72n78, 72n79, 72n80, 72n82,
 73, 73n83, 73n85, 73n86, 73n87,
 73n88, 73n89, 73n90, 74, 74n91,
 74n92, 74n93, 74n94, 74n95,
 74n96, 75, 75n98, 75n99, 75n100,
 75n101, 75n102, 75n103, 76,
 76n106, 76n107, 76n108, 77,
 77n109, 77n110, 77n111, 77n112,
 77n113, 77n114, 78, 78n115,
 78n116, 78n119, 79, 81, 85, 87,
 89, 96, 103, 104, 108, 110, 114, 115,
 115n40, 123, 124, 128, 132–135,
 141, 143, 150, 155, 159, 161, 164,
 177, 179, 180, 184, 184n10, 185,
 191, 196, 197, 197n94, 206n164,
 208, 211, 223, 225, 229, 239,
 240, 252, 255, 259n6, 260, 261,
 263, 267, 269, 272n32, 274, 297,
 301, 303, 313, 318, 325, 325n101,
 329, 334, 334n155, 371n383, 388,
 388n49, 400n114, 417, 417n12,
 419, 419n22, 419n23, 426, 444,
 448, 455n139, 466–469, 471, 472
 Wolter, Allan B., 339n182
 Wood, Allen, 360n301
 Wreen, Michael, 2n5, 349n233
 Wright, Terry J., 339n182
 Wright, Thomas, 238

- Wundt, Max, 14n62, 15n63, 59n1,
59n5, 61n13, 62n21, 64n29,
67n48, 67n52, 70n63, 81n2,
272n32
Wyclif, John, 78n114
- Yaffe, Martin David, 9n25
- Yamashita, Kazuya, 350n236,
351n243, 351n246, 352, 352n247,
352n248, 352n249, 352n250
- Yovel, Yirmiyahu, 327n112, 327n113,
440n70, 476n52, 483n100
- Zanetti, Véronique, 402n125
- Zedelmaier, Helmut, 431n17, 431n19,
432n24, 432n26, 432n27, 432n29,
433n31, 433n32, 482n92, 482n93
- Zedler, Johann Heinrich, 16, 16n68,
16n69, 16n70, 16n72, 17, 17n74,
17n75, 17n76, 17n77, 18n79,
18n84, 18n85, 19, 19n86, 19n87,
19n88, 19n89, 19n90, 19n91, 20,
20n93, 20n94, 20n95, 20n97,
20n98, 20n99, 21, 21n100, 21n101,
21n102, 21n103, 38n41, 40n55,
98n47, 315n40, 337n171, 416n9,
416n10, 419n26
- Zenon, 5
- Zippert, Thomas, 247
- Zollikofer, Georg Joachim, 145n12
- Zotta, Franco, 42n71, 306n33,
325n100, 379n2, 379n5, 412,
413n189, 413n190, 425n56